Giovanni Reale - Dario Antíseri

Historia de la filosofía

1. Filosofía pagana antigua



Síntesis

Análisis

Léxico

Mapas conceptuales

Textos



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Educadora de educadores



SAN PABLO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1 FILOSOFÍA PAGANA ANTIGUA



Director de colección:
Dr. Germán Vargas Guillén

EN DIÁLOGO CON LOS GRIEGOS
Luis Alberto Fallas
Luz Gloria Cárdenas, 2a. ed.

EXPERIENCIA DE SER, LA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

FILOSOFÍA ACTUAL EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA
Jesús Antonio Serrano, 1a. ed.

FILOSOFÍA MEDIEVAL
Gonzalo Soto, 1a. ed.

FILOSOFÍA, PEDAGOGÍA, TECNOLOGÍA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

LOS RUMBOS DE LA MENTE
Juan Manuel Cuartas, 1a. ed.

PENSAR SOBRE NOSOTROS MISMOS
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

PRODUCCIÓN DE SENTIDO
Sante Babolin, 2a. ed.

TRATADO DE EPISTEMOLOGÍA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Giovanni Reale - Dario Antíseri, 1a. ed.
I. Filosofía pagana antigua

En preparación:

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Giovanni Reale - Dario Antíseri
II. Patrística y escolástica
III. Del humanismo a Descartes
IV. De Spinoza a Kant
V. Del romanticismo al empirocriticismo
VI. De Nietzsche a la escuela de Frankfurt
VII. De Freud a nuestros días

TRATADO DE ESTÉTICA
Sante Babolin, 1a. ed.

GIOVANNI REALE - DARIO ANTÍSERI

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1 FILOSOFÍA PAGANA ANTIGUA


UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
Educadora de educadores


SAN PABLO

Las fotografías provienen del Archivo fotográfico de la Editorial a excepción de: Bildarchiv, 330; Bodleian Library, 211, 487; Double's, 333; Eastern Photo Service, 533; Farabola, 206; Fototeca Storica Nazionale, 199, 582, 589; Gabinetto fotografico Soprintendenza beni artistici e storici (Florencia), 157; Giorcelli, 16, 192, 221; I. C. P:, 31; Marka, 17; Riccarini, 150, 253; Loris Riva, 556; Scala, 382; Sächsische Landesbibliothek, Dresda, 589; Schena, 71; Titus, 188, 397; Tomsich, 22, 47, 74.

Se agradece a la Editorial *Gredos* por la gentil concesión de los textos de las páginas 80-82, 359-367, 374-377.

Título original
Storia della filosofia I
Filosofia antico-pagana

Título traducido
Historia de la filosofía I
Filosofía pagana antigua

Autor
Giovanni Reale - Dario Antíseri

Traducción
Jorge Gómez

© La Scuola S.p.A
Via Cadorna, 11
25124 Brescia - Italia

Impresor
Sociedad de San Pablo
Calle 170 No. 23-31 – Bogotá

ISBN
958-692-865-9

1a. edición, 2007
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

© SAN PABLO
Carrera 46 No. 22A-90
Tel.: 3682099 – *Fax:* 2444383
E-mail: editorial@sanpablo.com.co
*http://*www.sanpablo.com.co

Distribución: Departamento de Ventas
Calle 17A No. 69-67 – A.A. 080152
Tel.: 4114011 – *Fax:* 4114000
E-mail: direccioncomercial@sanpablo.com.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

"Una vida sin búsqueda no merece vivirse"
Sócrates

"Quien es capaz de ver la totalidad es filósofo, quien no, no"
Platón

"Creo para comprender comprendo para creer"
Agustín

PRÓLOGO

La *filosofía* en buena cuenta es, a su manera, *historia de la filosofía*; los *problemas filosóficos* no tienen *solución*, sino *historia*; el *pensar filosófico* remolca su pasado y, en ese tránsito –que es tradición: entrega, recepción, donación–, cada vuelta a comenzar del pensamiento aspira a "liberarse" de la "carga" del pasado.

Todas las relaciones de la filosofía con su pasado son, al mismo tiempo, inspiradoras y motivadoras; pero, en la contradicción que impulsa el pensar, son relaciones limitantes, determinantes, talanqueras. En esa contradicción, una suerte de quiasmo, la filosofía vive y despliega sus potencias espirituales; justamente por las peculiaridades de esa contradicción los nuevos filósofos, retoman el diálogo con el pasado muerto que comunica un espíritu vivo, viviente, que quiere llegar a mayor plenitud cada día; que en cada generación se elabora como tarea incesante.

La H*istoria de la filosofía* en la avezada pluma de los filósofos, didactas e historiadores de la filosofía, Giovanni Reale y Dario Antíseri es un volver a comenzar. Este inicio, siempre nuevo, toma el camino primordial de la erudición; pero no es esa erudición que critica Heráclito a Pitágoras («mucha erudición, arte de plagiarios», 22 B 129), no; es la que se instala en la tradición, en los textos, en los contextos y vuelve a suscitar un nuevo comienzo para el diálogo; para un diálogo vivo con los filósofos muertos, que siguen alimentando y dando vida al pensamiento. Es la erudición que alienta y motiva el *deseo de saber* que se torna en *amor a la sabiduría*, que se realiza como expresión del *eros*.

Y es que, en esta obra, *eros* es, en sí, el núcleo central para captar el sentido mismo de la expresión *filo-sofía*. Es *eros* que compromete con la totalidad de la existencia, de la experiencia, del pensar; de un pensar que recae sobre *lo siempre mismo y siempre diferente*; en fin, de un pensar que es ante todo constitución de las posibilidades de habitar humanamente el mundo.

Si una de las formas de interpretar la *Kehre* heideggeriana es la de *pensar lo impensado*, la de una *vuelta a los presocráticos*, la de *relacionarse con el acontecimiento inaugural del pensar* –desde luego, hay otra interpretaciones de y para este *giro*–: los dos maestros de filosofía, y su enseñanza, autores de esta serie de obras de historia de la filosofía, inician con este volumen la *puesta en común* de una *base* para que el proyecto de la *Kehre* sea realizado. No es una realización que culmina con ellos; es una realización que ellos potencian para que los lectores –peritos o novatos– vayan al encuentro de ese *inicio prístino*.

Como en la consagrada fórmula kantiana: no se enseña filosofía, se enseña a filosofar. Esto es lo que vuelve a ser reiterado en cada línea, en cada página, de este libro. Cada quien, en *primera persona*, tiene que volver a pensar, "pensar lo impensado". Claro que no hay un origen arbitrario, tampoco hay una ruta caprichosa; en la secuencia del devenir histórico todo nuevo pensador o todo nuevo filósofo entra en diálogo con la tradición y, en ese cauce, vuelve a poner en movimiento el pensar.

Por eso la historia no es un apéndice de la filosofía, sino su propia condición de posibilidad. Esto es lo que se experimenta en esta obra. Pero, hay que insistir en ello, no como una interpretación terminada, sino como una "trayectoria ideal" que tiene que ser completada, en sus múltiples variaciones, por el lector . El filósofo es, pues, un *Anfänger*, un *principiante*, como lo enseño E. Husserl, y se es filósofo *in fieri, como queriendo llegar a serlo*.

La *artesanía intelectual* de esta obra está marcada por los referentes ya señalados. Además, con una inusitada y novísima puesta en escena de una forma de pensar y de ejercer la enseñanza de la filosofía. En su estructura la obra tiene en todo caso: la presentación del movimiento intelectual de la época, los autores, su contexto, las obras, las sentencias, los enrutamientos que propiciaron al pensar; luego, una "arquitectónica" del despliegue del proceso histórico y del proceso del pensar, diagramáticamente representado en *mapas conceptuales* y, como colofón a cada parte de la obra, selección de textos directos de los autores tratados.

La obra está dirigida a los estudiantes, sean ellos profesores o alumnos. A los unos para indicarles cómo puede ser ejecutada la puesta en escena de la educación filosófica, a los otros para abrirles el camino dialógico del pensar a partir del contacto directo con la tradición.

La Colección *Filosofía* de la Editorial *San Pablo*, ha sido enriquecida con la puesta en manos del público hispanohablante de la edición de una obra que, originalmente, consideró la intelectualidad de habla italiana, bajo el sello de *La Scuola*. Se continúa, así, el diálogo que esta Colección se ha propuesto entre: las novísimas problemáticas filosóficas, las tradicionales –expresadas en *Tratados*– y la historia; entre autores del Viejo y del Nuevo Continente.

Dr. Germán Vargas Guillén, director
Colección *Filosofía*

PRESENTACIÓN

Existen teorías, argumentaciones y disputas filosóficas porque existen *problemas filosóficos*. Así como en la investigación científica, ideas y teorías son respuestas a problemas científicos, así, análogamente, en la investigación filosófica las teorías filosóficas son intentos de solución para los problemas filosóficos.

Los problemas filosóficos, pues, existen, son inevitables e irreprimibles; involucran a cada hombre individual que no renuncie a pensar. La mayor parte de tales problemas no dejan en paz: ¿Existe Dios o sólo existimos nosotros, perdidos en este inmenso universo? ¿Es el mundo un *cosmos* o un *caos*? ¿Tiene la historia humana un sentido? ¿Si lo tiene, cuál es? O bien, ¿todo –la gloria y la miseria, las grandes conquistas y los sufrimientos inocentes, víctimas y victimarios– todo eso justamente será devorado por el absurdo, por el sin sentido? ¿El hombre es libre y responsable o sólo es un simple fragmento insignificante del universo, determinado en sus acciones por rígidas leyes naturales? ¿Puede la ciencia darnos certezas? ¿Qué es la verdad? ¿Cuáles son las relaciones entre razón científica y fe religiosa? ¿Cuándo podemos decir que un Estado es democrático? ¿Y cuáles son los fundamentos de la democracia? ¿Se puede obtener una justificación racional de los valores más altos?

Estos son algunos de los problemas filosóficos de fondo que conciernen a las opciones y al destino de cada hombre y con los que se cimentaron las mentes más excelsas de la humanidad, que dejaron en herencia un verdadero y propio patrimonio de ideas que constituyen la identidad y la gran riqueza de Occidente.

La historia de la filosofía es la historia de los *problemas* filosóficos y de las *argumentaciones* filosóficas. Es la historia de las *disputas* entre los filósofos y de los *errores* de los filósofos. Es la historia de los intentos siempre nuevos de atacar asuntos que para nosotros son

ineludibles, con la esperanza de conocernos siempre más a nosotros mismos y de hallar orientaciones para nuestra vida y motivaciones menos frágiles para nuestras opciones.

La historia de la filosofía occidental es la historia de las ideas que han in–formado, es decir, que han dado forma a la historia de Occidente. Es un patrimonio que no se ha disipado, una riqueza que no se ha perdido. Y justamente con tal fin, aquí *se explican analíticamente y se exponen con la mayor claridad posible* los problemas, las teorías, las argumentaciones y las disputas filosóficas.

Una exposición que intente ser clara y detallada, lo más comprensible en la medida de lo posible y que al mismo tiempo quiera ofrecer explicaciones exhaustivas, conlleva, sin embargo, un "efecto perverso", en el sentido que no rara vez puede constituir un obstáculo para la "memorización" del complejo pensamiento de los filósofos.

Esta es la razón por la cual algunos autores han pensado, siguiendo el paradigma clásico de la Uberweg, hacer preceder la exposición analítica de los problemas y de las ideas de los diferentes filósofos, por una síntesis de tales problemas e ideas, concebida como instrumento didáctico y ayuda para la memorización.

Se ha dicho con exactitud que, en líneas generales, un gran filósofo es el genio de una gran idea: Platón y el mundo de las ideas; Aristóteles y el concepto del Ser, Plotino y la concepción del Uno, Agustín y la "tercera navegación" sobre el leño de la Cruz, Descartes y el "cogito", Leibniz y las "mónadas", Kant y el trascendental, Hegel y la dialéctica, Marx y la alienación del trabajo, Kierkegaard y el "individuo", Bergson y la "duración", Wittgenstein y los "juegos lingüísticos", Popper y la "falsación" de las teorías científicas, etc.

Pues bien, los dos autores de esta obra proponen un léxico filosófico, un *diccionario de conceptos fundamentales* de los diversos filósofos, presentados de manera didáctica completamente nueva. Si las síntesis iniciales son el instrumento didáctico para la *memorización*, el léxico fue concebido y elaborado como instrumento para la *conceptualización*; y ambos como la clave que permite entrar en los escritos de los filósofos y de darles interpretaciones que encuentren enganches más sólidos en los mismos textos.

Síntesis, análisis y léxico se unen, por lo tanto, a la amplia y meditada selección de los textos, pues los dos autores de la presente obra están profundamente convencidos del hecho que la comprensión de un filósofo se alcanza, de manera adecuada, no sólo recibiendo lo que dice el autor, sino también lanzando sondas intelectuales en los modos y en las jergas específicas de la escritura filosófica.

Los autores, para la ejecución de este conjunto trazado, se inspiraron en precisos cánones psico-pedagógicos para agilizar la memorización de las ideas filosóficas, que son

las más difíciles de recibir: siguieron el método de llamada a algunos conceptos–claves, como a círculos, poco a poco más amplios, que van exactamente de la síntesis al análisis y a los textos. Tales llamadas, afirmadas y ampliadas de manera oportuna, ayudan, de modo bastante eficaz, a fijar en la atención y en la memoria los nexos fundantes y las estructuras que soportan el pensamiento occidental.

Se deseó igualmente ofrecer al joven, formado ya en el pensamiento virtual, tablas que representan sinópticamente *mapas conceptuales*.

Además, se consideró oportuno enriquecer el texto con toda una vasta y surtida serie de imágenes que presentan, fuera del rostro de los filósofos, textos y monumentos típicos de la disputa filosófica.

Se presenta, pues, un texto construido científica y didácticamente, con el intento de ofrecer instrumentos adecuados para introducir a nuestros jóvenes a que miren la historia de los problemas y de las ideas filosóficas como la historia grande, fascinante y difícil de los esfuerzos intelectuales que nos dejaron como don pero también como tarea, las más elevadas inteligencias de Occidente.

GIOVANNI REALE - DARIO ANTÍSERI

Primera parte

LOS ORÍGENES GRIEGOS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

"La inteligencia es la que ve, la inteligencia es la que oye
y todo el resto es sordo y ciego"
Epicarmo

CAPÍTULO I

GÉNESIS, NATURALEZA Y DESARROLLOS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

I – *Origen de la filosofía en los griegos*

La vocación teorética del genio helénico
→§ 1-3

La filosofía fue creación del genio helénico: no les llegó a los griegos de estímulos precisos tomados de la civilización oriental; sin embargo, del Oriente llegaron algunos conocimientos científicos, astronómicos y matemático-geométricos que el Griego supo repensar y recrear en dimensión teórica, mientras que los orientales los concibieron en sentido prevalentemente práctico.

Así, si los Egipcios desarrollaron y transmitieron el arte del cálculo, los Griegos, y particularmente a partir de los Pitagóricos, hicieron de él una teoría sistemática del número; y si los Babilonios hicieron uso de adquisiciones astronómicas puntuales para trazar las rutas para las naves, los Griegos las transformaron en una teoría astronómica orgánica.

1. La filosofía como creación del genio helénico.

La filosofía, sea como término, sea como concepto, es considerada por la casi totalidad de los estudiosos como una creación propia del genio de los Griegos. En efecto, si para todos los otros componentes de la civilización griega se encuentra algo que le corresponda en los otros pueblos del Oriente que alcanzaron, antes de los Griegos, un alto grado de civilización (creencias y cultos religiosos, manifestaciones artísticas de diversa naturaleza, conocimientos y habilidades técnicas de varias especies, instituciones políticas, orga-

nizaciones militares, etc.), en lo concerniente a la filosofía, en cambio, nos encontramos frente a un fenómeno tan nuevo que no sólo no hay una correspondencia concreta en esos pueblos sino que ni siquiera hay alguna cosa estricta y específicamente análoga.

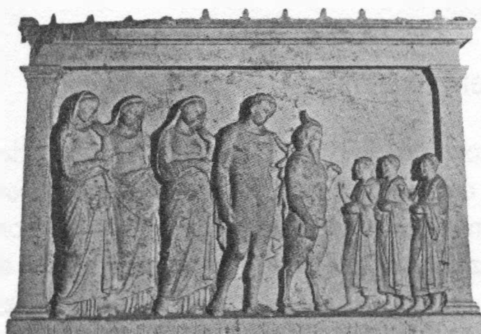
Si es así, la superioridad de los Griegos en relación con los otros pueblos, en este punto específico, es de carácter no sólo *cuantitativo* sino *cualitativo*, en cuanto que lo que ellos crearon, al instituir la filosofía, constituye una novedad absoluta.

Quien no tiene esto presente, no puede comprender por qué la civilización occidental, bajo el influjo de los Griegos, tomó una dirección completamente diferente de la Oriental. No puede comprender, en particular, por cuál motivo los Orientales, cuando desearon beneficiarse de la ciencia occidental y de sus resultados, debieron apropiarse de algunas categorías de la lógica occidental. Existen ideas que hacen imposible, estructuralmente, el nacimiento y el desarrollo de determinadas concepciones y concretamente ideas que prohíben toda la ciencia en su conjunto, como la conocemos hoy.

Ahora bien, fue la filosofía, en función de sus categorías racionales, la que hizo posible el nacimiento de la ciencia y, en cierto sentido, la generó. Reconocer esto significa reconocer a los Griegos el mérito de haber aportado una contribución verdaderamente excepcional a la historia de la civilización.

2. Imposibilidad de que la filosofía derive de Oriente

Naturalmente no han faltado tentativas, especialmente por parte de los orientalistas, de hacer derivar la filosofía del Oriente, sobre todo con base en analogías generales que pueden verificarse en las concepciones de los primeros filósofos griegos y ciertas ideas propias de la sabiduría oriental. Sin embargo, ninguno ha tenido éxito en ese intento y la crítica rigurosa, ya a finales del siglo pasado, reunió una serie de pruebas, aplastantes en verdad, contra la tesis de la derivación de la filosofía de los Griegos del Oriente.



El bajorrelieve, conservado en el Museo Nacional Arqueológico de Atenas, representa a Hermes y Pan con las Ninfas

a) En la época clásica, ningún filósofo ni ninguno de los historiadores griegos hace ni siquiera la más mínima alusión a una presunta derivación de la filosofía del Oriente.

b) Está históricamente demostrado que los pueblos orientales con quienes los Griegos tuvieron algún contacto, poseían sí una forma de "sabiduría" hecha de convicciones religiosas, mitos teológicos, y "cosmogónicos", pero no una *ciencia filosófica* basada en la pura razón (en el *lógos* como dicen los Griegos). Es decir poseían una especie de 'sabiduría' análoga a la que los Griegos mismos poseían antes de crear la filosofía.

c) En todo caso, no tenemos conocimiento de algún empleo por parte de los Griegos de escritos orientales ni de traducciones de los mismos. Antes de Alejandro no resulta que hayan podido llegar a Grecia doctrinas de los Indios o de otros pueblos del Asia, ni que en la época en que nace la filosofía existieran Griegos capaces de entender un discurso de un sacerdote egipcio o de traducir libros egipcios.

d) Supuesto también (pero está por demostrar) que *alguna idea* de los filósofos griegos tenga antecedentes precisos en la sabiduría oriental y que haya podido derivarse de la misma, esto no cambiaría la sustancia del problema que estamos discutiendo. En efecto, desde el momento en que la filosofía nació en Grecia, representó *una nueva forma de expresión espiritual* tal que, en el mismo momento en que acogía los frutos de otras formas de vida espiritual, las transformaba estructuralmente, dándoles una forma rigurosamente lógica.

3. Los conocimientos científicos egipcios y caldeos y la transformación realizada en Grecia

Los Griegos tomaron de los Orientales algunos conocimientos científicos. En efecto:

a) Tomaron de los Egipcios algunos conocimientos matemático-geométricos;

b) De los Babilonios, algunos conocimientos astronómicos.

Pero también, a propósito de esto, es necesario hacer algunas precisiones importantes, indispensables para captar la mentalidad griega y la mentalidad occidental que deriva de ella.



Una Esfinge (Atenas, Museo de la Cerámica)

a) En cuanto sabemos, la matemática egipcia consistía principalmente en el conocimiento de operaciones de cálculo matemático con fines prácticos, como por ejemplo, para medir algunas cantidades de productos alimenticios o para dividir un determinado número de cosas entre un número dado de personas. Y así, analógicamente, la geometría debía tener carácter prevalentemente práctico y responder, por ejemplo, a la necesidad de medir los campos luego de las periódicas inundaciones del Nilo, o a la necesidad de proyección y construcción de las pirámides. Sin embargo es claro que los Egipcios, al ganar estos conocimientos matemático-geométricos desarrollaron una actividad racional incluso considerable. Pero en la reelaboración de los Griegos, tales conocimientos llegaron a ser algo más consistentes, realizando un verdadero y preciso salto de cualidad. Ellos, en efecto, sobre todo con Pitágoras y los Pitagóricos, transformaron aquellas nociones en una *teoría general y sistemática* de los números y de las figuras geométricas, yendo bastante más allá de los fines prevalentemente prácticos a los que, al parecer, se limitaron los Egipcios.

b) La misma consideración vale para las nociones astronómicas. Los Babilonios las elaboraron con fines prevalentemente prácticos, o sea, para hacer horóscopos y predicciones; los Griegos las purificaron y las cultivaron con fines *prevalentemente cognoscitivos* en virtud del espíritu "teorético" que mira al amor del puro conocimiento del que nació y tomó alimento la filosofía. Pero antes de definir en qué consisten exactamente la filosofía y el espíritu filosófico de los Griegos, debemos desarrollar todavía algunas observaciones preliminares.

II – *Las formas de la vida griega que prepararon el nacimiento de la filosofía*

Las premisas culturales e históricas del nacimiento de la filosofía en Grecia.
→§ 1-3

La filosofía surgió en Grecia justamente porque en Grecia se formó un ambiente espiritual del todo particular y un clima cultural y político favorable. Los brotes de donde derivó la filosofía helénica fueron: a) la poesía; b) la religión; c) las condiciones socio-políticas adecuadas.

1) La poesía anticipó el gusto por la armonía, la proporción y la justa medida (Homero y los líricos) y un modo particular de dar explicaciones remontándose a las causas, así sea a nivel fantástico-poético (en particular con la Teogonía de Esíodo)

2) La religión griega se dividió en religión pública (inspirada en Homero y Esíodo) y en religión de misterios, en particular la órfica. La religión pública considera a los dioses como fuerzas naturales amplificadas en la dimensión de lo divino o como aspectos característicos del hombre sublimados. La religión órfica considera al hombre de manera dualista: como alma inmortal, concebida como un 'daimon' que por una culpa originaria fue condenada a vivir en un cuerpo considerado como tumba y prisión. Del Orfismo sale una moral que marca límites precisos a algunas tendencias irracionales del hombre. Lo que estas dos formas de religión tienen en común es la ausencia de dogmas fijos y vinculantes en sentido absoluto, de textos sagrados revelados y de intérpretes y custodios de esta revelación (o sea de sacerdotes preparados para estas tareas precisas. Por tal motivo, el pensamiento filosófico gozó, desde el comienzo, de una amplia libertad de expresión, con pocas excepciones.

3) También las *condiciones socio-económicas*, como se dijo, favorecieron el nacimiento de la filosofía en Grecia, con sus caracteres peculiares. En efecto, los Griegos alcanzaron un cierto bienestar y una notable libertad política, comenzando por las provincias de Oriente y de Occidente. Además se desarrolló un fuerte sentido de pertenencia a la Ciudad, hasta el punto de identificar al "individuo" con el "ciudadano" y de relacionar estrechamente la ética con la política.

1. Los poemas homéricos y los poetas gnómicos

Los estudiosos están de acuerdo en considerar que para poder comprender la filosofía de un pueblo y de una civilización es indispensable referirse: 1) al *arte*; 2) a la *religión*; 3) a las *condiciones socio-políticas* de ese pueblo.

1) En efecto, el gran arte tiende a alcanzar de modo mítico y fantástico, o sea mediante la intuición y la imaginación, objetivos que también son propios de la filosofía.

2) Y la religión, análogamente, tiende a alcanzar por vía de fe ciertos objetivos que la filosofía busca alcanzar con los conceptos y la razón.

3) No menos importantes (y actualmente se insiste mucho en este punto) son las condiciones socio-económicas y políticas que con frecuencia condicionan el nacimiento de determinadas ideas y que, en particular, en el mundo griego, al crear las primeras formas de la libertad institucionalizada y de la democracia, hicieron posible el nacimiento de la filosofía que se alimenta, de manera esencial, de la libertad.

Comenzamos con el primer punto.

Anteriormente al nacimiento de la filosofía, los poetas tuvieron gran importancia en la educación y la formación espiritual del hombre griego, mucho más de la que tuvieron



Rostro atribuido a Homero (siglo VIII a.C.) que la tradición tiene como autor de la Iliada y de la Odisea, consideradas las bases del pensamiento griego y del pensamiento occidental en general (Nápoles, Museo Nacional)

en otros pueblos. La primera cultura griega buscó alimento prevalentemente en los poemas homéricos, o sea, en *La Ilíada* y en *La Odisea* (que como se sabe ejercieron una influencia análoga a la influencia que ejerció la Biblia entre los hebreos, pues en Grecia no existían textos sagrados), en Esíodo y en los poetas gnómicos de los siglos VII y VI a. C.

Ahora bien, los poemas homéricos contienen algunas peculiaridades que los diferencian de los poemas que están al origen de la civilización de otros pueblos y contienen ya algunos de los caracteres del espíritu griego que resultaron esenciales para la creación de la filosofía.

a) En efecto, Homero tiene un gran sentido de la *armonía*, la *proporción*, el *límite* y la *medida*;

b) no se limita sólo a narrar una serie de hechos sino que busca también las *causas* y las *razones* (así sea sólo a nivel mítico–fantástico);

c) busca de varias maneras presentar la realidad *en su totalidad* así sea sólo en forma mítica (dioses y hombres, cielo y tierra, guerra y paz, bien y mal, alegría y dolor, totalidad de los valores que rigen la vida del hombre).

Muy importante para los Griegos fue luego Esíodo con su *Teogonía*, que narra el nacimiento de todos los dioses. Y porque muchos dioses coinciden con partes del universo y con fenómenos del cosmos, la teogonía llega a ser también *cosmogonía*, o sea, explicación mítico–poética y fantástica del origen del universo y de los fenómenos cósmicos a partir del *caos* original que fue el primero en generarse. Este poema allanó el camino de la subsiguiente cosmología filosófica que buscará con la razón, y ya no con la fantasía, el "primer principio" del que todo se generó. Y el mismo Esíodo, con otro de sus poemas *Los trabajos y los días*, pero sobre todo los poetas posteriores imprimieron en la mentalidad griega algunos principios que serán de gran importancia para la constitución de la ética y en general del pensamiento filosófico antiguo. La justicia es exaltada como un valor supremo en muchos poetas y llegará a ser un concepto ontológico (que concierne al

ser, es decir, algo fundamental), además de moral y político, en muchos filósofos y especialmente en Platón.

Los poetas líricos fijaron, de manera estable, otro concepto: el del *límite*, o sea, el de *ni demasiado ni demasiado poco*, es decir el concepto de la *justa medida*, que constituye la connotación más especifica del espíritu griego y el centro del pensamiento filosófico clásico.

Recordamos, finalmente, una sentencia atribuida a uno de los sabios antiguos y que estaba inscrita en el templo de Delfos, consagrado a Apolo: "Conócete a ti mismo". Esta sentencia, que fue famosísima entre los Griegos, llegará a ser no sólo el lema del pensamiento de Sócrates sino además el principio basilar del saber filosófico griego hasta los últimos Neoplatónicos.

2. La religión pública y los misterios órficos

2.1. Las dos formas de la religión griega

El segundo componente al que debe hacerse referencia para comprender el origen de la filosofía griega, como se dijo arriba, es la religión. Pero cuando se habla de religión griega es necesario distinguir la *religión pública*, que tiene su modelo en la representación de los dioses y del culto dada por Homero y la *religión de misterios*. Entre estas dos formas de religiosidad se dan numerosos elementos comunes (por ejemplo, la concepción de base politeísta) pero igualmente importantes diferencias que llegan a ser en algunos puntos notables, (por ejemplo, en la concepción del hombre, del sentido de su vida y de sus destinos últimos) verdaderas y exactas diferencias.

Las dos formas de religión son importantes para explicar el nacimiento de la filosofía, pero –al menos en algunos aspectos– lo es más la segunda.

2.2. Algunos rasgos esenciales de la religión pública

Para Homero y para Esíodo, que constituyen el punto de referencia para las creencias propias de la religión pública, puede decirse que *todo cuanto existe es divino* porque todo lo que ocurre es explicado en función de intervenciones divinas. Los fenómenos naturales son producidos por seres divinos: truenos y rayos lanzados por Júpiter desde lo alto del Olimpo, las ondas del mar son levantadas por el tridente de Poseidón, el sol es llevado por el áureo carro de Apolo y así sucesivamente. Pero ¿quiénes son estos dioses? Como ya hace tiempo los estudiosos han reconocido y puesto en evidencia, estos dioses son



Eurídice y Orfeo, siglo IV a.C. (Nápoles, Museo Arqueológico Nacional)

fuerzas naturales personificadas en formas humanas idealizadas o también fuerzas de aspectos humanos sublimados y presentados en espléndidas imágenes antropomorfas (Además de los ejemplos ya dados, recordemos que Zeus es la personificación de la justicia, Atenas, de la inteligencia, Afrodita, del amor, etc.)

Estos dioses son, pues, *hombres amplificados e idealizados* y, por lo tanto, diferentes del hombre común sólo por *cantidad* y no por *cualidad*. Por eso, los estudiosos clasifican la religión pública de los Griegos como una forma de 'naturismo', en cuanto ella exige del hombre no el cambio de la propia naturaleza, o sea, elevarse por encima de sí mismo, sino al contrario, seguir la propia naturaleza. Todo cuanto se requiere del hombre es que haga lo que está conforme con la propia naturaleza, en honor de los dioses. Y así como la religión pública griega fue 'naturista', así 'naturista' fue también la primera filosofía griega y la referencia a la naturaleza permaneció como una constante del pensamiento griego a lo largo de todo su desarrollo histórico.

2.3. El Orfismo y sus creencias esenciales

Pero la religión pública no fue sentida por los griegos como satisfactoria y por esto se desarrollaron en círculos restringidos los 'misterios', que poseen sus propias creencias específicas (aunque estén inscritas dentro del marco general del politeísmo) y prácticas propias. Entre los misterios que más influyeron en la filosofía griega están los órficos, de los cuales debemos hablar sucintamente.

El Orfismo y los Órficos tienen su nombre del poeta tracio Orfeo, presunto fundador, cuyos rasgos históricos están recubiertos por completo por la niebla del mito.

El Orfismo es particularmente importante porque, como lo han reconocido los estudiosos modernos, introdujo en la civilización griega *un nuevo esquema de creencia* y *una nueva interpretación de la existencia humana*. En efecto, mientras que la tradicional concepción griega, a partir de Homero, concebía al hombre como mortal y ponía el fin total de su exis-

tencia justamente con la muerte, el Orfismo proclama la inmortalidad del alma y concibe al hombre de acuerdo con el esquema dualista que contrapone alma y cuerpo.

El núcleo de las creencias órficas puede sintetizarse como sigue:

a) En el hombre habita un principio divino, un 'daimon' (alma) caído en un cuerpo por causa de una culpa original:

b) Este 'daimon' no sólo es preexistente al cuerpo, sino que no muere con el cuerpo y está destinado a reencarnarse en cuerpos sucesivos para expiar la culpa original;

c) La "vida órfica" con sus ritos y prácticas es la única que puede poner fin al ciclo de las reencarnaciones y así liberar al alma y al cuerpo;

d) Para quien se ha purificado (para los iniciados en los misterios órficos) hay un premio en el más allá (así como castigos para los no iniciados).

En algunas laminillas órficas encontradas en los sepulcros de los seguidores de esta secta se leen –entre otras cosas– estas palabras que resumen el núcleo central de la doctrina. "Alégrate tú que has padecido la pasión: esto no lo habías padecido hasta ahora. De hombre has nacido dios"; "Feliz y muy bienaventurado, serás dios aunque mortal"; "De hombre nacerás dios porque procedes de lo divino". Lo que significa que el destino último del hombre es el de "retornar a estar junto a los dioses". Con este nuevo esquema de creencia el hombre veía por primera vez contraponerse en sí *dos principios* en contraste y luchar entre ellos: el alma (daimon) y el cuerpo (como tumba o lugar de expiación para el alma). Se resquebraja así la visión *naturista*; el hombre comprende que han de reprimirse algunas tendencias ligadas al cuerpo y que el fin de la vida es la purificación del elemento divino.



Detalle de izquierda de la 'Escuela de Atenas' de Rafael que representa un rito órfico. El basamento de la columna indica que la reveleación órfica constituye la base sobre la que se construye la filosofía. En el Orfismo se inspiran Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Platón y el Platonismo tardío

Ahora bien, téngase esto presente. Sin el Orfismo no se explica Pitágoras ni Heráclito ni Empédocles y sobre todo no

se explica una parte esencial del pensamiento de Platón y toda la tradición que procede de Platón, lo cual significa que no se explica una gran parte de la filosofía antigua, como tendremos lugar de verlo más adelante.

2.4. Falta de dogmas y de sus custodios en la religión griega

Es necesaria una última anotación. Los Griegos no tuvieron libros sagrados o considerados como fruto de una revelación divina. Ellos, por consiguiente, no tuvieron una dogmática (es decir, un núcleo doctrinal) fija e inmodificable. Los poetas, como vimos, constituyeron el vehículo de sus creencias religiosas.

Además, (y ésta es una consecuencia ulterior de la falta de libros sagrados y de dogmática fija), en Grecia no pudo en modo alguno subsistir una casta sacerdotal, custodio del dogma (los sacerdotes, en Grecia, tuvieron poca relevancia y escasísimo poder, porque ni tuvieron la prerrogativa de conservar el dogma ni la exclusividad de las ofertas religiosas ni del ofrecimiento de los sacrificios).

Esta falta de dogmas y de custodios de los mismos, dejó amplia libertad al pensamiento filosófico que no encontró aquellos obstáculos que habría hallado en los países orientales, en donde la libre especulación habría encontrado resistencia y restricciones difícilmente superables.

Por eso los estudiosos recalcan con justeza esta circunstancia favorable al nacimiento de la filosofía en los Griegos y que no tiene paralelos en la antigüedad.

3. Las condiciones socio-políticas y económicas que favorecieron el surgimiento de la filosofía

Ya en el siglo pasado, pero sobre todo en el nuestro, los estudiosos acentuaron justamente la *libertad política* de la que gozaron los Griegos en relación con los pueblos orientales. El hombre oriental debía una ciega obediencia no sólo al poder religioso sino además al poder político, mientras que el Griego, también a este respecto, gozó de una situación privilegiada, porque fue el primero en la historia que logró darse instituciones políticas libres.

En los siglos VII y VI a.C. Grecia conoció una transformación socio-económica notable. De país prevalentemente agrícola se transformó al desarrollar, en medida siempre creciente, el artesanado y el comercio. Fue así necesario fundar centros de clasificación

para el comercio, que surgieron en primer lugar en las colonias jónicas y particularmente en Mileto y luego en otros lugares. Las ciudades se convirtieron en florecientes centros comerciales y esto conllevó un incremento demográfico conspicuo. La nueva clase de comerciantes y artesanos alcanzó, poco a poco, una notable fuerza económica y se opuso a la concentración del poder político que estaba en manos de la nobleza terrateniente. Las condiciones, el sentido y el amor por la libertad nacieron con las luchas que los Griegos entablaron para transformar las viejas formas aristocráticas de gobierno en las nuevas formas republicanas,

Hay un hecho muy importante para destacar y que confirma, de la mejor manera, lo dicho hasta ahora: la filosofía nació antes *en las colonias que en la madre patria* –y precisamente antes en las colonias del Oriente del Asia Menor (en Mileto) e inmediatamente después en las colonias del occidente de la Italia meridional– justamente porque las colonias con su laboriosidad y su comercio alcanzaron antes que otras el bienestar y a causa de su lejanía de la madre patria, pudieron darse instituciones libres antes que ésta última.

Fueron, pues, las condiciones socio-políticas y económicas más favorables de las colonias las que, unidas a los factores ilustrados en los parágrafos precedentes, permitieron en ellas el surgimiento y el florecimiento de la filosofía, que habiendo pasado a la madre patria alcanzó las más altas cimas en Atenas, es decir, en aquella ciudad en donde floreció la mayor libertad de que gozaron los Griegos. La capital, pues, de la filosofía griega fue la capital de la libertad griega.

Falta por hacer una última observación. Al constituirse y consolidarse la *polis*, es decir, de la ciudad–estado, el Griego no sintió mas oposición alguna o sujeción alguna para su libertad; al contrario, fue llevado a considerarse *esencialmente* a sí mismo como *ciudadano*. Para el Griego, el hombre coincidía con el mismo ciudadano. Y así el Estado llegó a ser, y perduró hasta la edad helenista, como el horizonte ético del hombre griego. Los ciudadanos sintieron los fines del Estado como sus propios fines, la grandeza del Estado como la propia grandeza, la libertad del Estado como la propia libertad.

Si esto no se tiene presente, no puede entenderse gran parte de la filosofía griega, en particular la ética y toda la política de la edad clásica y posteriormente los complejos cambios de la edad helenística.

Luego de estas precisiones preliminares, estamos en capacidad de afrontar el asunto de la definición del concepto griego de filosofía.

III – *Concepto y fin de la filosofía antigua*

Objeto y método de la filosofía
→§ 1-3

La filosofía (=amor por la sabiduría) tiene por objeto la totalidad de las cosas (toda la realidad, el "entero") y en esto limita con la religión; emplea un método racional y en esto tiene contactos con la ciencia (con la cual se identifica en un cierto período); además, tiene como finalidad la pura "contemplación de la verdad", o sea, el conocimiento de la verdad en cuanto tal y en esto se diferencia de las artes que tienen un propósito prevalentemente práctico.

La contemplación de la verdad –aspiración natural del hombre– es vista como fundamento de la moral y también de la vida política en su sentido más alto; y es considerada por los filósofos como el momento supremo de la vida del hombre, fuente de la felicidad.

1. Las connotaciones esenciales de la filosofía antigua

1.1. La filosofía como "amor por la sabiduría"

La tradición quiere que el creador del término "filo–sofía" haya sido Pitágoras: lo cual, si históricamente no es seguro, es sin embargo verosímil. El término ciertamente ha sido forjado por un espíritu religioso, que presuponía como posible una "sofía" (una sabiduría) es decir, la posesión cierta y total de lo verdadero, sólo para los dioses mientras que reservaba para el hombre solamente una tendencia hacia la sofía, un continuo acercarse a lo verdadero, un deseo de saber nunca satisfecho del todo, justamente el nombre de "filo-sofía", es decir, "amor por la verdad".

¿Qué entendieron los Griegos por esta amada y buscada "sabiduría"?

Desde su primer momento, la filosofía presentó las tres connotaciones siguientes que miran:

a) a su *contenido*

b) a su *método*

c) a su *finalidad*

1.2. El contenido de la filosofía

En cuanto a su contenido, la filosofía quiere explicar la *totalidad de las cosas*, es decir, *toda la realidad existente*, sin exclusión de partes o de momentos. La filosofía, por lo tanto, se diferencia de las ciencias particulares, llamadas así precisamente porque se limitan a explicar *partes* o sectores de la realidad, grupos de cosas o de fenómenos. Ya la pregunta: "¿Cuál es *el principio de todas las cosas*?" de quien fue considerado como el primero de los filósofos: muestra la perfecta adquisición de este punto. La filosofía, pues, se propone como objeto *"el todo de la realidad y del ser*. Veremos que el "todo" de la realidad y del ser se alcanza descubriendo la naturaleza del primer "principio", es decir el primer "por qué" de las cosas.

1.3. El método de la filosofía

En cuanto al método, la filosofía quiere ser "explicación" puramente *racional* de aquella totalidad que tiene como objeto. Lo que vale en filosofía es el argumento de razón, la motivación lógica, el *lógos*. A la filosofía no le basta con constatar, verificar datos de hecho, reunir experiencias: la filosofía debe ir más allá del hecho, más allá de las experiencias para encontrar las *causas sólo con la razón*. Este es propiamente el carácter que confiere "cientificidad" a la filosofía. Se dirá que tal carácter es común a las otras ciencias, las que *en cuanto tales* no son nunca mera verificación empírica sino siempre búsqueda de causas y razones; pero la diferencia está en el hecho que mientras que las ciencias particulares son investigaciones racionales de realidades particulares y de sectores particulares, la filosofía, como ya se dijo, es búsqueda racional de *toda la realidad existente* (del principio o de los principios de toda la realidad)

Con esto queda aclarada la diferencia entre filosofía, arte y religión. También el gran arte y la religión tienden a captar el sentido de la *totalidad de lo real*, pero lo hacen la una con el *mito* y la *fantasía*, la otra, por el contrario, con la *creencia* y con la *fe*, mientras que la filosofía busca la explicación de la *totalidad de lo real precisamente a nivel del lógos*

1.4. La finalidad de la filosofía

El propósito o fin de la filosofía consiste en el *puro deseo de conocer y contemplar la verdad*. La filosofía griega es, en suma, amor desinteresado por la verdad.

Los hombres –escribe Aristóteles– al filosofar "buscaron el conocimiento con el fin de saber y no de conseguir alguna utilidad práctica". Y en efecto, la filosofía nace sólo des-

pués de que los hombres resolvieron los problemas fundamentales de la subsistencia y se liberaron de las necesidades materiales más urgentes.

"Es evidente, pues –concluye Aristóteles– que no buscamos la filosofía por ninguna ventaja extraña a ella misma y más bien es evidente que así como llamamos hombre libre al que es fin en sí mismo y no está sometido a otros, así llamamos libre a ésta sola, entre todas las otras ciencias: ella sola es fin por sí misma".

Es fin por sí misma porque mira a la verdad que es buscada, contemplada y gozada *en cuanto tal*.

Se entiende, entonces, la afirmación de Aristóteles: "Todas las demás ciencias serán más necesarias que ésta, pero ninguna es superior". Afirmación que hizo suya toda la cultura griega.

1.5. Conclusión sobre el concepto griego de filosofía

Se impone una reflexión: la "contemplación" peculiar a la filosofía griega no es un "*otium*" vacío. No está sujeta a propósitos utilitaristas sino que posee una relevancia moral y también política de primer orden. Es evidente, en efecto, que contemplando "el entero" todas las perspectivas usuales cambian, el sentido de la vida del hombre cambia y se impone una nueva jerarquía de valores.

La verdad contemplada infunde, en síntesis, una enorme energía moral y Platón querrá construir su Estado ideal basado precisamente sobre esta base moral. Pero estos conceptos sólo los podremos desarrollar más adelante.

Entre tanto resultó evidente la absoluta originalidad de esta creación griega. También los pueblos orientales tuvieron una "sabiduría" que intentaba interpretar el sentido de *todas las cosas* (sentido del '*entero*') que no estaba subordinada a propósitos pragmáticos. Pero tal sabiduría estaba empapada de representaciones fantásticas y míticas y esto la relacionaba con el arte, la poesía o la religión. El gran descubrimiento de la filosofía griega está en *haber intentado este acercamiento al entero, haciendo uso de la sola razón (del lógos) y del método racional*. Un descubrimiento que condicionó estructuralmente y de manera irreversible a todo el Occidente.

2. La filosofía como necesidad primaria del espíritu humano

Pero –se preguntará– ¿por qué sintió el hombre la necesidad de filosofar? Los antiguos respondían diciendo que tal necesidad está radicada estructuralmente en la misma naturaleza del hombre: "Todos los hombres –escribe Aristóteles– *por naturaleza* aspiran al saber". Y también: "El ejercitar la sabiduría y el conocer son deseables para el hombre por sí mismos: en efecto, no es posible vivir como hombre sin estas cosas".

Y los hombres tienden al saber porque se sienten llenos de "estupor" o de "asombro". Dice Aristóteles: "Los hombres comenzaron a filosofar, ahora como al principio, *a causa del asombro*; mientras que al principio quedaban maravillados ante las dificultades más simples, a continuación, avanzando poco a poco, llegaron a plantearse problemas siempre más grandes, como los problemas relacionados con los fenómenos de la luna, del sol y de los astros y luego los *problemas relacionados con el origen del universo entero*".

Este "asombro", pues, que surge en el hombre que se pone en confrontación con el Todo (el Entero) y se pregunta por el origen y el fundamento del mismo y qué lugar ocupa él mismo en ese universo, es la raíz de la filosofía. Y si es así, entonces la filosofía es ineludible e irrenunciable justamente porque no se puede eliminar el asombro frente al ser, como es irrenunciable la necesidad de satisfacerlo.


Este mosaico de comienzos del siglo IV representa a Orfeo que atrae a los animales con el canto (Palermo, Museo Arqueológico Nacional)

¿Por qué existe este todo? ¿De donde resultó? ¿Cuál es su razón de ser? Estos son problemas que equivalen al siguiente: ¿*Por qué el ser y no la nada*? Un momento particular de tal problema general es también el siguiente: ¿Por qué existe el hombre? ¿Por qué existo?

Como resulta evidente son problemas que el hombre no puede no plantearse o, de todos modos, son problemas que, en la medida en que vienen refutados, disminuyen al que los refuta. Son problemas que mantienen su sentido preciso aún después del triunfo de las ciencias particulares modernas, porque ninguna de éstas fue hecha para resolverlos. Las

ciencias responden solamente a la pregunta sobre la *parte* y no a preguntas sobre el *sentido del "todo"*.

Por esta razón, pues, podremos repetir con Aristóteles que no sólo al comienzo sino también ahora y siempre, tiene sentido la pregunta sobre el entero y tendrá sentido en tanto el hombre experimente "asombro" ante el ser de las cosas y frente a su propio ser.

3. Las fases y los períodos de la historia de la filosofía antigua

La filosofía griega y greco–romana tienen una historia más que milenaria. Parte del s. VI a. C. y llega hasta el 529 d.C., año en que el emperador Justiniano hizo cerrar las escuelas paganas e hizo dispersarse a sus seguidores. En este lapso pueden distinguirse los siguientes períodos.

1) El período *naturista*, caracterizado por el problema de la *Physis* (es decir, de la naturaleza) y del cosmos y que vio, entre los siglos VI y V a.C., sucederse a los Jónicos, los Pitagóricos, los Eleatas, los Pluralistas y los Físicos ecléсticos.

2) El período llamado *humanístico* que en parte coincide con la última fase de la filosofía naturista y con su disolución y que tiene como protagonista a los Sofistas y sobre todo a Sócrates quien, por vez primera, busca determinar la esencia del hombre.

3) El momento de las *grandes síntesis* de Platón y Aristóteles que coincide con el s. IV a. C., caracterizado sobre todo por la explicitación y la formulación orgánica de los diversos problemas de la filosofía.

4) Sigue el período caracterizado por las *Escuelas helenistas* que va desde las conquistas de Alejandro hasta el final de la era pagana y que vio, además del florecimiento del Cinismo, el surgimiento de los grandes movimientos del Epicureísmo, el Estoicismo, el Escepticismo y de la expansión sucesiva del Eclecticismo.

5) El período religioso del pensamiento antiguo–pagano se desenvuelve ya casi por entero en la época cristiana y se caracterizó sobre todo por un grandioso *renacimiento del platonismo* que culminará con el movimiento neoplatónico. El reflorecimiento de las otras escuelas estará condicionado en diversos modos por el Platonismo mismo.

6) En este período nació y se desarrolló el *pensamiento cristiano* que intenta formular racionalmente el dogma de la nueva religión y de definirlo a la luz de la razón con categorías derivadas de los filósofos griegos.

Una primera tentativa de síntesis entre el Antiguo Testamento y el pensamiento griego fue intentada por Filón, judío de Alejandría, pero sin continuación. La victoria de los cristianos, impondrá, sobre todo, una reinterpretación del mensaje evangélico a la luz de las categorías de la razón.

Este momento del pensamiento antiguo no constituye, sin embargo, un coronamiento del pensamiento de los Griegos sino que, más bien, marca la puesta en crisis y la superación de su manera de pensar y, así, prepara la civilización medieval y las bases de lo que será el pensamiento cristiano "europeo".

Por lo tanto, este momento del pensamiento, aunque tenga muy en cuenta los lazos que tiene con la última fase del pensamiento pagano que se desarrolla contemporáneamente, se estudia por sí mismo, justamente como pensamiento vetero–cristiano y es considerado atentamente, con las nuevas instancias que va a hacer valer, como premisa y fundamento del pensamiento y de la filosofía medieval.



La acrópolis de Atenas, con el Partenón en la parte más alta. Este complejo arquitectónico constituye el símbolo y el santuario de Atenas, que los griegos consideran la capital de la filosofía, y como tal asume un significado emblemático.

Segunda parte

LA FUNDACIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

"Las cosas visibles son un atisbo de las invisibles"
Demócrito y Anaxágoras

Capítulo II

LOS NATURALISTAS O FILÓSOFOS DE LA "PHYSIS"

I – Los *primeros Jónicos y el problema del "principio" de todas las cosas*

El principio de todas las cosas es el agua
→§ 1

• Tales de Mileto (fines del s. VII – primera mitad del s. VI a.C.), es el creador desde el punto de vista conceptual (y aunque todavía no desde el punto de vista del léxico) del problema que concierne al "principio" (arché), es decir, al origen de todas las cosas. El "principio" es, propiamente, aquello de donde proceden y en donde se resuelven todas las cosas y aquello que permanece inmutado aun en las diversas formas que asume poco a poco. Tales identificó el principio con el agua ya que constató que el elemento líquido está presente donde quiera que hay vida y en donde no hay agua no hay vida.

Esta realidad original se denominó por los primeros filósofos Physis, o sea, "naturaleza" en el sentido antiguo y original del término que indica la realidad en su fundamento. "Físicos", por consiguiente, fueron llamados todos los primeros filósofos que desarrollaron esta problemática inaugurada por Tales.

El principio es lo indefinido-infinito, el ápeiron
→§ 2

• Anaximandro de Mileto (fines del s. VII- segunda mitad del s. VI a.C.), probablemente fue discípulo de Tales y prosiguió la investigación sobre el principio. Criticó la solución del problema propuesta por el maestro, resaltando su carácter incompleto por la falta de explicación de las razones y del modo en que las cosas se derivan del principio.

Si el principio debe poder volverse todas las cosas que son diversas tanto por cantidad cuanto por calidad, debe estar desprovisto por sí mismo de determinaciones cualitativas y cuantitativas, debe ser infinito espacialmente e indefinido cualitativamente: conceptos estos que en griego se expresan con un mismo término, ápeiron.

El principio –que Anaximandro designó por vez primera con el término técnico de arché–, es, pues, el ápeiron. Las cosas proceden de él por una especie de injusticia original (el nacimiento de las cosas está conectada con el nacimiento de los "contrarios" que intentan dominarse el uno al otro) y regresan a él por una especie de expiación (la muerte lleva a la disolución y por lo mismo a la resolución de los contrarios el uno en el otro)

El principio es el aire
→§ 3

• Anaxímenes de Mileto (s. VI a.C.) discípulo de Anaximandro, prosiguió la discusión sobre el principio, pero critica la solución propuesta por el maestro: la arché es el aire infinito, difundido por todas partes, en perenne movimiento.

El aire sostiene y rige el universo y genera todas las cosas, transformándose por vía de condensación en agua y tierra y en fuego por vía de rarefacción.



La gran puerta sur del ágora de Mileto. En la ciudad de Jonia, entre el final del siglo VII y el final del siglo VI a.C., florecieron Tales, Anaximandro y Anaxímenes.

1. Tales de Mileto

Tales es el pensador con el cual la tradición hace iniciar la filosofía griega. Vivió en Mileto, en la Jonia, probablemente en los últimos decenios del s. VII y en la primera mitad del s. VI a.C. Además de filósofo fue un científico y un político juicioso. No parece haber escrito libro alguno. Conocemos su pensamiento a través de la tradición oral indirecta.

Tales fue el iniciador de la filosofía de la *Physis* en cuanto fue el primero en afirmar que existe un principio original único, causa de todas las cosas que existen, y sostuvo que tal principio es el agua.

Esta proposición es importantísima, como se verá inmediatamente, y ha sido calificada, con todo derecho, como "la primera proposición filosófica de la que suele llamarse civilización occidental". La comprensión exacta de esta proposición permitirá captar la gran revolución realizada por Tales, que llevó a la creación de la filosofía.

"Principio" (*arché*) no es término de Tales (quizá quien lo introdujo fue su discípulo Anaximandro), pero es él el que indica, mejor que cualquier otro, el concepto de aquel *quid* del que proceden todas las cosas. El "principio" (como lo resalta Aristóteles en su exposición del pensamiento de Tales y de los primeros Físicos) es "aquello de lo que *proceden* originariamente y en el que se *resuelven*, por último, todos los seres", es "una realidad que permanece idéntica en el cambio de sus afecciones", es decir, "una realidad que continúa existiendo sin cambio incluso a través del proceso generativo de todas las cosas".

El "principio" es, pues:

a) la fuente y el origen de todas las cosas

b) la desembocadura o el término último de todas las cosas;

c) el sostén permanente que rige todas las cosas (la sustancia, se dirá con un término posterior).

Brevemente, el "principio" puede ser definido como aquello de *lo cual* vienen y *aquello a lo cual* van a terminar, es decir, *aquello por lo cual* existen y subsisten todas las cosas.

Este principio de los primeros filósofos (si no de Tales) fue denominado *Physis* que quiere decir naturaleza, no en el sentido moderno de la palabra, sino en el sentido original de *realidad primera* y *fundamental*.

"Físicos" o "naturistas" fueron pues denominados aquellos filósofos que, a partir de Tales hasta el s. V a.C., indagaron en torno a la *Physis*. Por lo tanto, sólo retomando la acepción antigua del término y captando adecuadamente la peculiaridad que la diferen-

cia de la acepción moderna, es posible entender el horizonte espiritual de estos primeros pensadores.

Queda aún por aclarar el sentido de la identificación del "principio" con el "agua" y sus implicaciones.

La tradición indirecta dice que Tales asumió esta convicción "de la constatación de que el alimento de todas las cosas es húmedo" y que "las semillas y los gérmenes de todas las cosas tienen naturaleza húmeda" y por lo mismo su total secamiento es la muerte. Puesto que la vida está unida a lo húmedo y lo húmedo presupone el agua, el agua es el origen último de la vida y de todas las cosas. Todo procede del agua, todo sostiene la propia vida con el agua, todo termina en el agua. Por tanto, Tales basa sus aserciones sobre el puro razonamiento, sobre el lógos; presenta una forma de conocimiento motivada con precisas argumentaciones racionales.

Por lo demás, a qué nivel de racionalidad hubo llegado Tales, en general como en particular, está demostrado por el hecho de haber indagado los fenómenos del cielo hasta el punto de predecir (ante el estupor de sus conciudadanos) un eclipse (quizá el del 585 a. C.). A su nombre está ligado también un célebre teorema de geometría.

Pero no debe pensarse que el agua de Tales sea el agua que bebemos: el agua de Tales es considerada de manera *totalizante*, es decir, como la *physis* líquida original del que todo deriva y de la cual el agua que bebemos es sólo una de sus tantas manifestaciones. Tales es un "naturista" en el sentido antiguo del término y no un "materialista" en el sentido moderno y contemporáneo. En efecto, su "agua" coincidía con lo divino. De este modo, se introduce una nueva concepción de dios: es una concepción en la que predomina la razón y está destinada, como tal, a eliminar muy pronto todos los dioses del politeísmo fantástico–poético de los Griegos.

Y cuando posteriormente Tales afirmaba que "todo está lleno de dioses", quería decir que todo está invadido por el principio original. Y como el principio original es vida, todo está vivo y todo tiene un alma (panpsiquismo). El ejemplo del imán que atrae al hierro era usado por él como prueba de la animación universal de las cosas (la fuerza del imán es justamente la manifestación de su alma, de su vida).

Con Tales el lógos humano se encaminó con seguridad por el camino de la conquista de la realidad en su *entero* (el problema del principio de todas las cosas) y en algunas de sus *partes* (las que constituyen el objeto de las "ciencias particulares" como las llamamos hoy). [Textos 1 y 2]

2. Anaximandro de Mileto

Anaximandro fue probablemente discípulo de Tales; nació hacia finales del s. VII a.C. Compuso un tratado *Sobre la Naturaleza*, del que nos llegó un fragmento. Se trata del primer tratado filosófico de Occidente y el primer escrito en prosa de los Griegos. La nueva forma literaria se había hecho necesaria por el hecho que el *lógos* debía estar libre del vínculo de la métrica y del verso para responder plenamente a sus propias instancias. En política fue más activo que Tales. Se nos cuenta que "comandó la colonia emigrada de Mileto a Apolonia".

Con Anaximandro se profundizó el problema del principio. Piensa que el agua es ya algo derivado y que el "principio" (arché) es, al contrario, lo infinito, es decir, una naturaleza (*physis*) in–finita, in–definida, de la que provienen todas las cosas existentes.

El término usado por Anaximandro es *a-peiron* que significa lo que está *privado de límites* sea externos (es decir, lo que existe espacialmente y por lo tanto cualitativamente infinito) sea internos (es decir lo que es cualitativamente indeterminado). Justamente porque es cualitativa y cuantitativamente ilimitado, el principio–á–peiron puede dar origen a todas las cosas, de–limitándose de diversos modos. Este principio *abraza* y *rodea, gobierna y rige* todo, precisamente porque como de–limitación y de–terminación, todas las cosas se generan de él, con–sisten y existen en él.

En Anaximandro, como en Tales, Dios llega a ser el principio, mientras que los dioses se convierten en los mundos, los cosmos que, como se verá, son numerosos; pero mientras que el principio divino no nace ni muere, los universos divinos, al contrario, nacen y mueren cíclicamente.

Tales no se planteó el problema del *cómo* y el *por qué* todas las cosas proceden del principio y por qué se corrompen todas las cosas. Anaximandro, al contrario, sí se la plantea y responde que la causa del origen de todas las cosas es una especie de "injusticia", mientras que la causa de la corrupción y de la muerte es una especie de "expiación" de tal injus-



Relieve con retrato de Anaximandro (nacido a finales del siglo VII y muerto en los comienzos de la segunda mitad del siglo VI a.C.), el más significativo de los tres filósofos de la escuela de Mileto. Se encuentra en Roma, en el Museo Nacional Romano.

ticia. Probablemente pensaba que el mundo está constituido por una serie de "contrarios" que intentan *dominarse uno a otro* (caliente y frío, seco y húmedo, etc.) La injusticia consistiría precisamente en esa dominación.

Parece innegable en esta concepción (como la han hecho notar muchos estudiosos) una infiltración de concepciones religiosas de sabor órfico. Como vimos, en efecto, en el Orfismo la idea de una culpa original y de la expiación de la misma y por lo tanto de la justicia que equilibra, es central.

Como el principio es infinito, también los mundos son infinitos, como ya se hizo alusión, sea en el sentido que nuestro mundo no es más que uno de los innumerables mundos semejantes en todo a aquellos que lo precedieron y que lo seguirán (dado que cada mundo tiene un nacimiento y una muerte), sea en el sentido que nuestro mundo coexiste contemporáneamente con una serie infinita de otros mundos (y todos ellos naces y mueren de manera análoga).

El origen del mundo se explica de este modo. De un movimiento eterno se generan los dos primeros contrarios fundamentales: el frío y el calor. El frío, originalmente de naturaleza líquida, habría sido transformado en parte por el fuego–caliente que formaba la esfera periférica, en el aire. La esfera del fuego se habría despedazado en tres, dando origen a la esfera del sol, a la de la luna y a la de los astros. El elemento líquido se habría recogido en la cavidad de la tierra y constituido los mares.

La tierra, que es imaginada de forma cilíndrica, "permanece suspendida sin ser sostenida por nada, pero permanece firme por la distancia igual de todas las partes" es decir, por una especie de equilibrio de fuerzas. Del elemento líquido, por influencia del sol, debieron nacer los primeros animales, de estructura elemental, de los cuales, poco a poco, se habrían desarrollado los animales más complejos.

El lector superficial se equivocará si sonríe considerando pueriles estas visiones, ya que, como lo han recalcado desde hace tiempo los estudiosos, ellas son poderosamente anticipadoras. Piénsese, por ejemplo, en la osadía de la representación de la tierra que no tienen necesidad de un apoyo material (para Tales todavía ella flotaba sobre el agua) y que se rige por un equilibrio de fuerzas. Préstese atención también a la "modernidad" de la idea de que el origen de la vida provenga de animales acuáticos y al subsiguiente origen (aunque sea de manera primitiva en extremo) de la idea de la evolución de la especie de los vivientes. Esto es suficiente para hacer entender qué largo camino ha recorrido el lógos más allá del mito. [Textos 3 y 4]

3. Anaxímenes de Mileto

Siempre en Mileto, floreció Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, en el s. VI a.C. de cuyo escrito *Sobre la naturaleza* nos han llegado tres fragmentos, en sobria prosa jónica, además de testimonios indirectos.

Anaxímenes piensa sí que el principio deba ser *infinito* pero que éste debe ser pensado como *aire infinito*, una sustancia aérea ilimitada. Escribe: "Exactamente como nuestra propia alma (es decir, el principio que da la vida), que es aire, nos sostiene y gobierna, así el soplo y el aire abarcan el cosmos entero". Por qué motivo para Anaxímenes el aire fuera concebido como "lo divino" resulta ya claro con base en cuanto ya hemos dicho a propósito de los dos precedentes filósofos de Mileto.

Al contrario, queda por esclarecer por qué razón Anaxímenes escogió el aire como "principio". Es evidente que él sentía la necesidad de introducir una realidad original que permitiera sacar de ella todas las cosas, *de modo más lógico y más racional* de cuanto lo había hecho Anaximandro. En efecto, por su naturaleza extremamente móvil, ella se presta bien (bastante más que el infinito de Anaximandro), para ser concebida como en perenne movimiento. Además, mejor que cualquier otro elemento, el aire se presta para las variaciones y transformaciones necesarias para hacer nacer las diversas cosas. Al *condensarse*, se enfría y se vuelve agua y luego tierra; *aflojándose* (es decir, *rarefaciéndose*) y *dilatándose* se calienta y se hace fuego.

La variación de las tensiones de la realidad original da, pues, origen a todas las cosas. En cierto sentido, Anaxímenes representa la expresión más lógica y rigurosa de la Escuela de Mileto porque con el proceso de "condensación" y "rarefacción" introduce la causa dinámica de la que no habló Tales y que Anaximandro había determinado pero inspirándose en concepciones órficas. Anaxímenes proporciona, pues, una causa en perfecta armonía con el "principio".

Se entiende, pues, por qué los sucesivos pensadores se refieran a Anaxímenes como la expresión paradigmática y el modelo del pensador jónico.

II – *Heráclito de Éfeso*

Heráclito de Efeso (s. VI-V a.C.) hereda de los filósofos de Mileto el concepto de dinamismo universal, pero lo profundiza de manera admirable. "Todo fluye" es la

proposición emblemática de Heráclito y sirve para indicar el hecho que el devenir es una característica estructural de toda la realidad.

"Todo fluye". El mundo se rige por la lucha de los contrarios que se resuelve en armonía. El principio es el lógos/ fuego.
→§ 1-5

No se trata de un devenir caótico, sino de un paso ordenado y dinámico de un contrario al otro: es una guerra de opuestos, que en el conjunto, se resuelve en una armonía de contrarios. El mundo es, pues, guerra en los particulares pero paz y armonía en el conjunto, como la armonía del arco y la lira que nace del equilibrio de la conciliación de las fuerzas y tensiones opuestas.

El principio para Heráclito se identifica con el fuego que es la perfecta expresión del movimiento perenne y justamente en la dinámica de la guerra de los contrarios (el fuego vive de la muerte del combustible, transformándose constantemente en ceniza, pero se manifiesta armónicamente como llama de modo constante). El fuego está estrechamente unido al concepto de racionalidad (=lógos), razón de ser de la armonía del cosmos.

Heráclito fue llevado a resaltar el alma respecto del cuerpo y también a asumir algunas posiciones órficas.

1. El "oscuro" Heráclito


Rostro atribuido a Heráclito (siglos VI-V a.C.), en una herma de Éfeso

Entre el s. VI y el V a C., vivió Heráclito en Éfeso. Tuvo un carácter intratable y un temperamento esquivo y desdeñoso. No quiso en modo alguno participar en la vida pública. "Rogado por sus conciudadanos a que diera leyes a la ciudad –escribe una fuente antigua– rehusó porque ella estaba ya a merced de la mala constitución". Escribió un libro llamado *Sobre la Naturaleza* de la que han llegado numerosos fragmentos, compuesto tal vez de una serie de aforismos y redactado voluntariamente de manera oscura y con un estilo que recuerda las sentencias de los oráculos "para que se llegaran a él sólo los que podían" y el vulgo permaneciera alejado.

Esto lo hizo con el fin de evitar el desprecio y la irrisión de quienes al leer cosas aparentemente fáciles, creen entender lo que en realidad no comprenden. Por eso fue llamado "Heráclito el oscuro".

2. La doctrina del "*todo fluye*"

Los filósofos de Mileto habían anotado el *dinamismo universal* de las cosas que nacen, crecen y perecen, y del mundo, más bien de los mundos sometidos al mismo proceso. Además, habían pensado el dinamismo como una característica esencial del mismo "principio" que origina, rige y reabsorbe todas las cosas. Sin embargo no habían elevado a nivel temático tal aspecto de la realidad, de modo adecuado. Esto fue lo que justamente hizo Heráclito. "Todo se mueve", "Todo fluye" (*panta rhei*), nada permanece inmóvil y fijo, todo cambia y se trasmuta sin excepción. En dos de sus más famosos fragmentos, leemos: "No se puede bajar dos veces al mismo río y no se puede tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado pues a causa de la impetuosidad y de la rapidez del cambio se esparce y se recoge, viene y va"; "Bajamos y no bajamos al mismo río, nosotros mismos somos y no somos".

El sentido de estos fragmentos es claro: el río es "aparentemente" siempre el mismo pero "en realidad" está formado por aguas siempre nuevas y diversas que llegan de improviso y se diluyen. Por eso no puede bajarse *dos* veces a la *misma* agua del río porque cuando se baja por segunda vez otra es el agua que llega de improviso; y también porque nosotros mismos cambiamos y en el momento en que hemos realizado la inmersión en el río, hemos llegado a ser distintos de cuando nos movimos para sumergirnos. De modo que Heráclito puede decir que entramos y no entramos en el mismo río. Y puede decir también que nosotros *somos* y *no somos* porque para ser lo que somos en un determinado momento, debemos *no-ser-más* lo que éramos en el momento anterior, del mismo modo que para *continuar siendo* deberíamos continuamente *no-ser-más* lo que somos en cada momento, Y esto, según Heráclito, vale para *toda realidad* sin excepción. |Textos 7 y 8|

3. La doctrina de "la armonía de los contrarios"

Pero para Heráclito esto no es sino la constatación básica, el punto de partida para ulteriores inferencias, aún más profundas y atrevidas. El devenir al que está todo está entregado, se caracteriza por un continuo paso de un contrario a otro: las cosas frías

se calientan, las húmedas se secan, las secas se humedecen, el joven envejece, el vivo muere, y así sucesivamente. Y como cada cosa tiene realidad sólo y justamente en el devenir, la *guerra* (entre los opuestos) resulta esencial. "La guerra es madre de todas las cosas y es reina de todas las cosas". Sin embargo, se trata de una guerra que es al mismo tiempo paz y de un contraste que es, juntamente, armonía. El fluir perpetuo de las cosas y el devenir universal se revelan como *armonía de contrarios*, es decir, como un perenne pacificarse de los beligerantes, conciliarse de los contendientes (y viceversa): "Lo que es oposición se concilia y de las cosas diferentes nace la más bella armonía y todo se origina por vía de contraste"; "*armonía de contrarios*" como el arco y la lira". Sólo en la contienda mutua, los contrarios se dan, el uno al otro, un sentido específico: "La enfermedad hace dulce la salud; el hambre hace dulce la saciedad y la fatiga hace dulce el reposo"; "no se conocería ni siquiera el nombre de la justicia si no existiera la ofensa".

Esta "armonía" y "unidad de los opuestos" son el "principio" y por lo mismo Dios o lo divino: "Dios es día–noche, es invierno–verano, es guerra–paz, es saciedad–hambre". [Texto 9]

4. Identificación del "principio" con el fuego y la inteligencia

Heráclito indicó además al fuego como "principio" fundamental y consideró todas las cosas como transformaciones del mismo. Es evidente el motivo por el cual Heráclito indicó en el fuego la "naturaleza" de todas las cosas: el fuego expresa de modo ejemplar las características del cambio constante, del contraste y la armonía. En efecto, el fuego es continuamente móvil, es vida que se nutre de la muerte del combustible, es continua transformación de éste en ceniza, humo, vapores y, como dice Heráclito de su Dios, es "perenne necesidad y saciedad".

Este fuego es como "rayo que gobierna todas las cosas"; y lo que gobierna todas las cosas es "*inteligencia*" y "*razón*" y "*lógos*", es "*ley racional*". Así se asocia al principio de Heráclito la *idea de inteligencia*, que en los de Mileto resultaba apenas implícita. Un fragmento particularmente significativo confirma la nueva posición de Heráclito: "El Uno, el único sabio, no quiere y quiere ser llamado Zeus". No quiere ser llamado Zeus, si con Zeus se entiende el Dios de las formas humanas propio de los Griegos; quiere ser llamado Zeus si con este nombre se entiende al Dios y al ser supremo.

En Heráclito surge ya una serie de apuntes con relación a la verdad y al conocimiento. Es necesario estar en guardia en lo que respecta a los sentidos porque estos se quedan

en la apariencia de las cosas– Y así es necesario guardarse de las *opiniones* de los hombres, que se basan en la apariencia. La verdad consiste en captar, más allá de los sentidos, la inteligencia que gobierna todas las cosas. Y Heráclito se consideró el profeta de esta inteligencia, de ahí el carácter oracular de sus sentencias y el carácter hierático de su manera de hablar. [Texto 10]

5. Naturaleza del alma y destino del hombre

Resaltamos una última idea. A pesar de la impostación general de su pensamiento que lo inclinaba a interpretar al alma como fuego, y por lo mismo a interpretar al alma sabia como la más seca y a hacer coincidir la insensatez con la humedad, Heráclito escribió una de las más bellas sentencias sobre el alma, que nos hayan llegado: "Jamás podrás hallar los confines del alma por más que recorras sus caminos; así de profundo es su *lógos*". A pesar de permanecer en el ámbito de un horizonte "físico", Heráclito abrió un atisbo hacia algo ulterior con la idea de la dimensión infinita del alma y por lo tanto de no físico. Pero no es sino un atisbo, aunque genial.

Parece que Heráclito acogió algunas ideas de los Órficos acerca de la naturaleza humana, afirmando de los hombres cuanto sigue: "Inmortales–mortales, mortales-inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de aquellos". Tal vez aquí halla expresión aquella idea órfica de que la vida del cuerpo es mortificación del alma y que la muerte del cuerpo es la vida del alma. Y con los Órficos, Heráclito creyó en castigos y premios después de la muerte: "Después de la muerte, aguardan a los hombres cosas que ellos no esperaron y ni siquiera imaginaron". Sin embargo, no podemos decir en qué modo él buscó relacionar estas creencias órficas con su filosofía de la *physis*. [Texto 11]



El filósofo Heráclito en actitud absorta. Considerado "oscuro" por sus aforismos herméticos, nos ha dejado máximas de alta sabiduría, como las concernientes a la naturaleza y al destino del alma humana.

III – *Los Pitagóricos y el número como "principio"*

El principio de las cosas son los números y los elementos de los que procede el número
→§ 2-3

• Los Pitagóricos heredaron de los predecesores la problemática del principio, pero la ponen en un plano nuevo y más elevado. El principio de la realidad es, para los Pitagóricos, no un elemento físico sino el "número".

Explican su tesis con base en el hecho que todos los fenómenos más significativos (en particular las artes musicales, los fenómenos astronómicos, climáticos y biológicos) ocurren según una regularidad medible y expresable con números. El número, por lo tanto, es la causa de cada cosa y determina su esencia y la recíproca relación con las otras.

Por exactitud, según los Pitagóricos no son los números en cuanto tales el fundamento último de la realidad sino los elementos de los números, es decir, el "límite" (principio determinado y determinante) y lo "ilimite" (principio indeterminado). Cada número es la síntesis de estos dos elementos: en los números pares prevalece lo ilimite y en los impares, el límite.

El mundo como cosmos y las influencias órficas
→§ 4-5

• Si todo es número, todo es "orden" y el mundo entero aparece como un kósmos,(término que significa exactamente "orden"), que procede de los números en cuanto tal puede conocerse perfectamente también en sus partes.

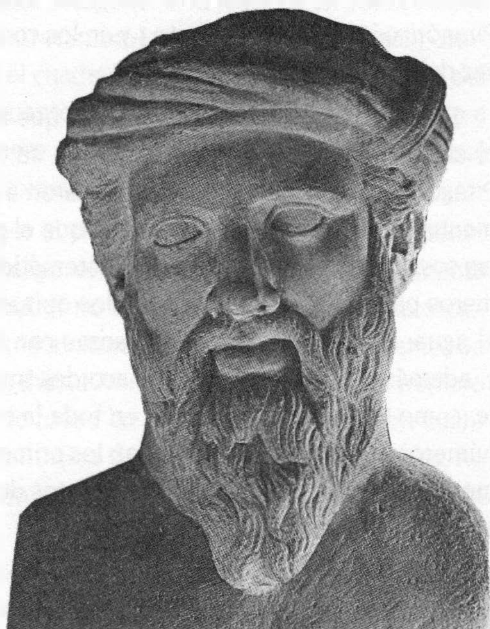
Los Pitagóricos dedujeron del Orfismo sea el concepto de metempsicosis, sea el concepto de vida como expiación/purificación para poder regresar a los dioses, pero atribuyeron la virtud catártica no a los ritos o a las prácticas, como querían los Órficos, sino al conocimiento y a la ciencia, es decir, a la "vida contemplativa" en grado supremo –que se llamó "vida pitagórica"– que eleva al hombre y lo lleva a la contemplación de la verdad.

1. Pitágoras y los llamados Pitagóricos

Pitágoras nació en Samos. El apogeo de su vida ha de colocarse alrededor del 530 a.C., y su muerte a fines del s. V a.C. Pero la ciudad en donde principalmente actuó fue Crotona. Pero las doctrinas pitagóricas tuvieron gran difusión también en otras ciudades de la Italia Meridional y de Sicilia: de Síbaris a Reggio, de Locri a Metaponto, de Agrigento a Catania. El influjo de los Pitagóricos, como se vio, fue notable en el ámbito político, además del ámbito filosófico y religioso. El ideal político de los Pitagóricos fue una forma de aristocracia basada en los nuevos círculos dedicados al comercio que, como se dijo,

habían alcanzado un elevado nivel en las colonias antes que en la madre patria. Se cuenta que los Crotonenses, temiendo que Pitágoras deseara llegar a ser tirano de la ciudad, incendiaron el lugar en donde estaba reunido con sus discípulos. Según algunas fuentes, Pitágoras habría muerto en esta circunstancia; pero según otras, al contrario, habría logrado escapar y habría muerto en Metaponto.

Se le atribuyen a Pitágoras muchos escritos, pero los que nos han llegado son falsificaciones de época posterior. Es posible que su enseñanza haya sido sólo (o prevalentemente) oral.



Pitágoras, quien vivió entre la segunda mitad del siglo VI y los comienzos del V a C, fue el fundador de la matemática griega y el creador de la "vida contemplativa", que fue también denominada por sus seguidores, con simbólica consagración de su nombre, "vida pitagórica" (Roma, Museos Capitolinos)

Muy poco puede decirse sobre el pensamiento filosófico original de este filósofo. Las numerosas *Vidas de Pitágoras* posteriores no son atendibles históricamente porque nuestro filósofo, ya poco después de su muerte (y tal vez ya en los últimos años de su vida) había perdido sus rasgos humanos a los ojos de sus contemporáneos; era venerado como una divinidad y su palabra tenía casi el valor de un oráculo. Llegó a ser muy famosa la frase con la que se aludía a su doctrina: "El lo dijo" (*Magíster dixit*). Ya Aristóteles no tenía a su disposición elementos que le permitieran diferenciar a Pitágoras de sus discípulos y hablaba de los "así llamados Pitagóricos", es decir, de aquellos filósofos "que eran llamados" o "que se llaman Pitagóricos", filósofos que buscaban juntos la verdad y que por lo mismo no se diferenciaban singularmente.

Por lo mismo, no puede hablarse del pensamiento de Pitágoras tomado individualmente, sino del pensamiento de los Pitagóricos en sentido global.

2. Los números como "principio"

La investigación filosófica, al pasar de las colonias jónicas a las de Occidente, a donde habían emigrado las antiguas tribus jónicas y se había creado una temperatura

cultural diversa, se afina notablemente. En efecto, con claro cambio de perspectiva, los Pitagóricos indicaron el *número* (y en los constitutivos del número) como el "principio" en vez del agua, del aire o del fuego.

El más claro y famoso documento que resume el pensamiento de los Pitagóricos es el siguiente paso de Aristóteles quien se ocupó muy a fondo de estos filósofos: "Los Pitagóricos, por primera vez, se aplicaron a las matemáticas y las hicieron avanzar y alimentados por las mismas, creyeron que el principio de éstas fuera el principio de todas las cosas que existen. Y como en matemáticas los números son por su naturaleza los primeros principios, precisamente ellos opinaban ver en los números más que en el fuego, el agua, la tierra, muchas semejanzas con las cosas que existen y que se originan [...]; y, además, como veían que los acordes musicales consistían en números; y, finalmente, como todas las otras cosas, en toda la realidad, les parecían hechas a imagen de los números y que los números fueran los primeros en toda la realidad, pensaron que los elementos del número fueran los elementos de todas las cosas y que todo el universo fuera armonía y número".

De buenas a primera, esta teoría puede asombrar. En realidad, el descubrimiento de que en todas las cosas existe una regularidad matemática, es decir, numérica, debió producir una impresión tan extraordinaria que llevó a aquel cambio de perspectiva del que se habló más arriba, y que señaló una etapa fundamental en el desarrollo espiritual de Occidente. Mientras tanto debía ser determinante el descubrimiento que los sonidos y la música, a la que los Pitagóricos dedicaban gran atención como medio de purificación y de catarsis, sean traducibles en determinaciones numéricas, es decir, en números: la diversidad de los sonidos que producen los martillitos que golpean sobre el yunque depende de la diversidad de peso (que puede ser determinado según un número), la diversidad de los sonidos de un instrumento musical depende de la diversidad de la longitud de las cuerdas (que puede ser determinada igualmente según un número). Los Pitagóricos descubrieron, además, las relaciones armónicas de octava, quinta y cuarta y las leyes numéricas que las rigen (1:2, 2:3, 3:4).

No menos importante debió ser el descubrimiento de la incidencia determinante del número en los fenómenos del universo: son leyes numéricas las que determinan el año, las estaciones, los meses, los días y así sucesivamente. Una vez más, son leyes numéricas precisas las que regulan los tiempos de la incubación del feto en los animales, los ciclos del desarrollo biológico y los diversos fenómenos de la vida.

Se comprende, pues, que llevados por la euforia de estos descubrimientos, los Pitagóricos llegaran a encontrar correspondencias inexistentes entre fenómenos de diver-

so género y el número. Por ejemplo, para algunos Pitagóricos, la justicia, en cuanto tiene como característica la de ser una especie de contracambio o de igualdad, se la hacía coincidir con el número 4 o el 9 (es decir 2x2 o 3x3 el cuadrado del primer número par o el del primer impar); la inteligencia y la ciencia, en cuanto tienen el carácter de permanencia e inmovilidad, se las hacía coincidir con el número 1; mientras que la opinión móvil, que oscila entre direcciones opuestas, se la hacía coincidir con el 2, etc.

De todos modos es muy claro el proceso por el cual los Pitagóricos llegaron a poner el *número como principio de todas las cosas*. Sin embargo, el hombre actual puede difícilmente comprender a fondo el sentido de esta doctrina, si no busca recuperar el sentido arcaico del "número". Para nosotros el número es una abstracción mental y por lo mismo, un ente de razón; para el antiguo modo de pensar, (hasta Aristóteles), en cambio, el número era una cosa real y precisamente la más real de todas las cosas, y justamente, en cuanto tal, fue considerado como el "principio" constitutivo de las cosas. El número, pues, no es un aspecto que abstraemos de las cosas sino es la realidad, la *physis* de la realidad, la *physis* de las cosas mismas. [Texto 12]

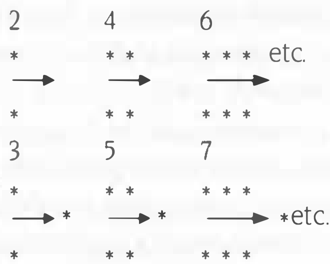
3. Los elementos de los que proceden los números

Todas las cosas proceden de los números; sin embargo los números no son el *primum* absoluto, sino que proceden de otros "elementos". En efecto, resulta que los números son una cantidad (indeterminada) que poco a poco se de–termina o de–limita: 2, 3, 4, 5, 6... hasta el infinito. Resulta, pues, que el número está constituido por dos elementos: uno indeterminado e ilimitado y uno determinante y limitante. El número nace, pues, "del acuerdo de los elementos limitantes y de los elementos ilimitados" y, a su vez, origina todas las otras cosas.

Pero justamente en cuanto producidos por un elemento indeterminado y uno determinante, los números manifiestan una cierta preponderancia de uno u otro de estos dos elementos: en los números *pares* predomina lo *indeterminado* (y por lo tanto para los Pitagóricos los números pares son menos perfectos) mientras que en los *impares* prevalece el elemento *limitante* (y por esto son más perfectos)

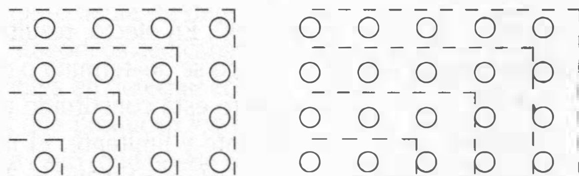
Si nosotros, en efecto, representáramos un número con puntos dispuestos geométricamente (piénsese en el uso arcaico de emplear piedrecillas para indicar el número y hacer operaciones, del que procede la expresión "hacer cálculos", como el término calcular del latín *calculus* que quiere decir "piedrecilla"), notaremos que los números pares

dejan un espacio vacío para la flecha que pasa por el medio y no encuentra límite, y así manifiesta su defecto (ilimitación), mientras que el número impar, al contrario, mantiene siempre una unidad de más que limita y de–termina:



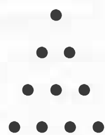
Además, los Pitagóricos consideraron los números impares como "masculinos" y los números pares como "femeninos".

Finalmente, los Pitagóricos consideraron los números pares como "rectangulares" y los números impares como "cuadrados". En efecto, si se disponen en torno al número 1 las unidades que constituyen los números impares, se obtienen cuadrados mientras que si se disponen de modo análogo las unidades que constituyen los números pares, se obtienen rectángulos, como lo demuestran las siguientes figuras que ejemplifican, la primera los números 3, 5 y 7 y la segunda los números 2, 4, 6 y 8.



El "uno" de los Pitagóricos no es par ni impar: es "parimpar" tan verdad es esto que de él provienen *todos* los números, sean pares o impares; junto a un par origina un impar y junto a un impar origina un par. El cero fue desconocido para los Pitagóricos y para las matemáticas antiguas.

El número perfecto fue identificado con el 10, que era representado visualmente con un triángulo perfecto, formado por los primeros cuatro números y que tiene el número 4 por cada lado (la *tetraktís*)



La representación muestra que el 10 es igual a 1+2+3+4. Pero hay más. En la decena "están contenidos igualmente los pares (cuatro pares: 2,4,6,8) y los impares (cuatro impares:3,5,7,9) sin que predomine una de las partes". Además resultan los números primos o no compuestos (2,3,5,7) y los números secundarios o compuestos (4,6,8,9). Aún "posee iguales múltiplos y submúltiplos: en efecto, tiene tres submúltiplos hasta el cinco (2,3,5) y tres múltiplos de estos de seis a diez (6,8,9)". Además, en el 10 se dan todas las relaciones numéricas, la de igualdad, la del menos y más y de todos los tipos de números, los números lineales, los cuadrados, los cúbicos. En efecto, el 1 equivale al punto, el 2 a la línea, el 3 al triángulo, el 4 a la pirámide: y todos esos números son principios y elementos primos de las realidades que les son homogéneas. Debe tenerse en cuenta que todos estos cómputos son conjeturales y que los intérpretes están muy divididos pues no es cierto que el 1 esté exceptuado en las diversas series. En realidad el 1 es atípico por la razón indicada arriba.

Nació así la teorización del "sistema decimal" (piénsese en la tabla pitagórica) y la codificación de la perfección del 10 que operará durante siglos: "El número 10 es perfecto y es justo, de acuerdo con la naturaleza, que todos, bien nosotros los Griegos, bien los otros hombres, nos encontremos en eso cuando numeramos, aunque sea sin querer". |Texto 13|

4. El paso de los números a las cosas y a la fundación del concepto de cosmos

Todo esto conduce a una siguiente conquista fundamental. Si el número es orden ("acuerdo de elementos ilimitados y limitantes) y si todo está determinado por el número, *todo es orden*. Y como en griego "orden" se dice *kósmos*, los Pitagóricos llamaron al universo "cosmos", es decir, "orden". Dicen nuestros testimonios antiguos: "Pitágoras fue el primero que denominó cosmos al conjunto de todas las cosas, por el orden que hay en ellas"; "Los sabios (Pitagóricos) dicen que cielo, tierra, dioses y hombres son mantenidos juntos por el orden |...| y precisamente por esa razón llaman a todo esto "cosmos", es decir, "orden".

Pertenece a los Pitagóricos la idea de que los cielos rotan, y precisamente, según armonía y orden producen "una música celeste de esferas, conciertos bellísimos, que nuestros oídos no perciben o no saben distinguir porque están habituados desde siempre a escucharla".

Con los Pitagóricos el pensamiento humano ha realizado ya un paso decisivo: el mundo dejó de estar dominado por oscuras e indescifrables potencias y llegó a ser número; el número dice orden, racionalidad, verdad. Afirma Filolao: "Todas las cosas que se conocen tienen número; sin esto, nada podría pensarse ni conocerse". "Nunca la mentira sopla hacia el número".

Con los Pitagóricos el hombre aprendió a ver el mundo con otros ojos, es decir, como *el orden perfectamente penetrable por la razón*. [Textos: 14]

• **Armonía**. Es un concepto típicamente helenista que los Griegos extendían no sólo al mundo, en su conjunto, sino al alma humana y a sus productos (arte, literatura, política).

Aunque fue tematizada por vez primera por Heráclito como "armonía de los contrarios" alcanzó su explicitación más completa con los Pitagóricos para quienes todo el cosmos es armonía porque está ordenado por los números y por lo que está unido a ellos.

Decía el pitagórico Filolao: "Todo nace de la necesidad y de la saciedad".

5. Pitágoras, el Orfismo y la "vida pitagórica"

Habíamos dicho que la ciencia pitagórica se cultivaba como medio para alcanzar un fin posterior. Este fin consistía en la práctica de un tipo de vida apto para purificar y liberar al alma del cuerpo.

Parece que Pitágoras fue el primer filósofo que sostuvo la doctrina de la *metempsicosis*, es decir, aquella doctrina según la cual el alma, por causa de una culpa original, está obligada a reencarnarse en sucesivas existencias corporales (y no sólo en forma de hombre sino en forma de animales) para expiar dicha culpa. Los testimonios antiguos refieren, entre otras cosas, que él decía que recordaba sus vidas anteriores. Como sabemos, la doctrina viene de los Órficos; pero los Pitagóricos modificaron el Orfismo al menos en el punto esencial que vamos a ilustrar. El fin de la vida es el de liberar el alma del cuerpo, y para conseguir tal fin, es necesario purificarse. Y precisamente en la elección de los instrumentos y de los medios de purificación, los Pitagóricos se diferencian esencialmente de los Órficos.

Y como el fin último era el de volver a vivir con los dioses, los Pitagóricos introdujeron el concepto del recto actuar humano como un hacerse "seguidor de Dios", como un vivir en comunión con la divinidad. Un testimonio antiguo refiere: "Todo cuanto los Pitagóricos definen sobre el hacer o no hacer tiene como mira la comunión con la divinidad: este es el principio y toda su vida se ajusta a este fin de dejarse guiar por la divinidad".

Los Pitagóricos fueron, de tal modo, los iniciadores de aquel tipo de vida que se llamó (o que ellos ya llamaron) *bíos theoretikós*, "vida contemplativa" o mejor "vida pitagórica", es decir, una vida gastada en la búsqueda de la verdad y del bien mediante el conocimiento, que es la purificación más elevada (comunión con lo divino). Platón dará a este tipo de vida la más perfecta expresión en el *Gorgias*, en el *Fedón* y en el *Teeteto*. [Textos 15 y 16]

• **Metempsicosis.** Se llama así la doctrina que admite la trasmigración del alma a más cuerpos. Implica de ordinario una concepción negativa del cuerpo (dualismo antropológico) y un ideal ético que tiende a purificar el alma y a separarla del cuerpo lo más que se pueda.

Los Órficos fueron los primeros en introducir esta creencia y luego los Pitagóricos se la apropiaron. Pero en esta adopción modificaron el concepto de purificación, no confiándola ya a las prácticas rituales sino a la ciencia –sobre todo a las matemáticas– en cuanto purifica y eleva el alma.

IV – *Jenófanes de Colofón*

La nueva concepción de Dios y de lo divino →§ 1-3

• Jenófanes de Colofón (nacido hacia el 570 a C.) critica, por primera vez de manera sistemática y radical, toda forma de antropomorfismo. Indica el elemento "tierra" como principio, pero no de todo el cosmos sino de nuestro planeta.

1. Jenófanes no fue el fundador de la Escuela de Elea

Jenófanes nació en Jonia, en Colofón, hacia el 570 a.C. Cuando tenía unos 25 años emigró a las colonias itálicas, a Sicilia y a la Italia meridional y continuó viajando sin morada

fija hasta muy avanzada edad, cantando como aedo las propias composiciones poéticas, de las cuales se han preservado algunos fragmentos.

Tradicionalmente se ha considerado a Jenófanes como el fundador de la Escuela de Elea pero fundándose en interpretaciones incorrectas de algunos testimonios antiguos. Por el contrario, él mismo nos dice que era un giróvago, sin morada fija, a los 92 años. Además, su problemática es de carácter teológico y cosmológico, mientras que los Eleatas, como se verá, iniciaron la problemática ontológica. Por lo tanto, justamente hoy, se considera a Jenófanes un pensador independiente, con algunas afinidades muy generales con los Eleatas, pero no unido a la fundación de la Escuela de Elea.

2. Crítica a la concepción tradicional de los dioses

El tema central desarrollado en los cantos de Jenófanes está constituido sobre todo por la crítica a aquella concepción de los dioses que Homero y Esíodo habían fijado de manera ejemplar y que era propia de la religión pública y del hombre griego en general. Nuestro filósofo particulariza de modo perfecto el error de fondo del que brotan todas las absurdidades conexas con dicha concepción. Este error consiste en el antropomorfismo, es decir, atribuir a los dioses formas externas, características psicológicas y pasiones iguales o análogas por completo a las propias de los hombres, sólo que más notables cuantitativamente pero no diferentes cualitativamente. Jenófanes objeta agudamente a este respecto que si los animales tuvieran manos y pudieran ser imágenes de los dioses, los harían en forma de animales; así como los Etíopes que son negros y chatos y los Tracios que tienen ojos azules y cabellos rojos, representan a sus dioses con tales características. Pero –y esto es aún más grave– el hombre tiende a atribuir a los dioses todo lo que él mismo hace, no sólo de bueno sino también de malo: y esto es totalmente absurdo.

Así, de un golpe, se pone en tela de juicio, del modo más radical, no sólo la credibilidad de los dioses tradicionales sino la de sus aclamados cantores. Los grandes poetas, en quienes tradicionalmente se habían formado espiritualmente los Griegos, son declarados proclamadores de mentiras.

Análogamente, Jenófanes procede a desmitizar las diversas explicaciones míticas de los fenómenos naturales que, como se sabe, eran atribuidos a los dioses. Por ejemplo, la diosa Iris (el arco iris) es desmitificada e identificada racionalmente con una "nube purpúrea, violácea, verde, a la mirada".

Muy cerca de su nacimiento, la filosofía muestra su poderosa carga innovadora, al romper creencias seculares, consideradas muy firmes, pero sólo porque están basadas en

el modo de pensar o de sentir típicamente helénicos; rehúsa cualquier validez a las mismas, revoluciona por entero el modo de ver a Dios, propio del hombre antiguo. Después de la crítica de Jenófanes, el hombre occidental no podrá concebir más lo divino según formas humanas.

Pero las categorías de las que disponía Jenófanes para criticar el antropomorfismo y para denunciar la falacia de la religión tradicional eran las que venían de la filosofía de la *physis* y de la cosmología jónica. Por consiguiente, se comprende fácilmente que él, luego de negar que Dios pueda ser concebido con formas humanas, afirme que Dios es el cosmos, el cual "es uno, sumo entre los dioses y los hombres y no es semejante a los hombres ni por pensamiento ni por figura".

Y si el Dios de Jenófanes es el cosmos, entonces se comprenden las otras afirmaciones del filósofo, es decir, que Dios "todo entero ve, todo entero piensa, todo entero oye",

Jenófanes de Colofón es famoso sobre todo por su crítica a la concepción antropomórfica de los dioses. Con él, el logos filosófico muestra su incidencia en la crítica constructiva de la concepción mitológica del Divino. En la imagen se reproduce el Asia Menor tal como se describe en un códice griego de la Geografía de Tolomeo, que data del siglo XIV, conservado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. En la parte meridional de la costa occidental se encuentra la región de Jonia, donde nació Jenófanes.

que, además, "hace vibrar todo con la fuerza de su mente, sin fatiga"; y que, finalmente, "permanece siempre en el mismo lugar sin moverse para nada y no le conviene girar ya a un lugar, ya otro".

En síntesis: se le atribuyen a Dios el ver, oír, pensar así como la potente fuerza que hace vibrar todo junto a su estabilidad, en dimensión humana, en *dimensión cosmológica.*

3. Tierra y agua como principios

No contradicen esta visión las informaciones de los antiguos que dicen que Jenófanes puso como "principio" la tierra, ni sus precisas afirmaciones: "Todo nace de la tierra y todo termina en la tierra". "Todas las cosas que nacen y crecen son tierra y agua".

De hecho, estas afirmaciones no se refieren a todo el cosmos, que no nace ni muere ni deviene, sino a la esfera de nuestra tierra. Jenófanes adujo pruebas bastante inteligentes para probar sus aserciones, indicando la presencia de fósiles marinos en las montañas, señal de que allí, en un tiempo, hubo agua además de tierra.

V – L*os eleatas*

Parménides: el ser no puede no-ser, el no-ser no puede ser y no existe el devenir
→§ 1→§ 2

Parménides de Elea (s VI–V a.C.) fundador de la Escuela eleática, en su poema Sobre la naturaleza, que llegó a ser muy célebre, describe tres vías de investigación:

1) la de la verdad absoluta

2) la de las opiniones engañosas

3) la de las opiniones probables

La primera vía afirma que "el ser es y no puede no–ser" y que el "no–ser no existe" y con esto una serie de consecuencias. Ante todo, fuera del ser no existe nada y entonces el pensamiento también es ser (para Parménides no es posible pensar la nada); en segundo lugar, el ser es no generado (porque de otra manera debería provenir del no–ser, pero el no–ser no existe); en tercer lugar, es incorruptible (porque de otra manera terminaría en el no–ser). Además no tiene pasado ni futuro (porque, de otra manera, una vez pasado no existiría más o estaría en espera de ser en el futuro y no existiría aún), es, por lo tanto, un eterno presente; es inmóvil, homogéneo (todo igual a sí mismo, ya que no puede darse un más o menos ser), perfecto

(pensable como esférico), limitado (en cuanto en el límite se veía un elemento de perfección), uno. Por lo tanto, lo que los sentidos testimonian como en devenir y múltiple, y por lo mismo todo lo que ellos atestiguan, es falso

La segunda vía es la del error, la cual, confiando en los sentidos, admite que existe el devenir y cae, por consiguiente, en el error de admitir la existencia del no-ser.

Zenón: el absurdo en el que cae quien admite la multiplicidad y el movimiento
→§ 2

La tercera vía busca una mediación entre las dos primeras reconociendo que también los opuestos, como la "luz" y la"noche" deben identificarse en el ser (la luz es, la noche es y por lo tanto las dos son, es decir, coinciden en el ser). Los testimonios de los sentidos deben, pues, ser radicalmente repensados y redimensionados al nivel de la razón.

§ Zenón de Elea (s VI-V a.C.), discípulo de Parménides, defendió la teoría del maestro y en particular la no-existencia del movimiento y de la multiplicidad, mostrando la inconsistencia de las posiciones de los adversarios (es decir, de quienes admitían la pluralidad y el movimiento de las cosas).

Creó el método de la "refutación dialéctica" de la tesis opuesta a la tesis que se desea sostener, que luego se llamará "demostración por el absurdo".

Algunos de sus argumentos, en particular el llamado de "Aquiles" y el de "la flecha", llegaron a ser muy famosos.

Meliso: el ser es uno, infinito, incorpóreo
→§ 3

• Melisso de Samos (s VI–V a.C.) desarrolla y completa el pensamiento de Parménides. Sostiene que el ser es infinito, sea espacialmente en cuanto no hay nada que lo pueda delimitar, sea numéricamente en que hay un todo, sea cronológicamente en cuanto que "siempre era y siempre será". Por estos motivos es definido y también "incorpóreo" poniendo el acento sobre el hecho que está privado de aquellas formas y de aquellos límites que determinan a los cuerpos (es decir, está privado de aquellas connotaciones que caracterizan a los cuerpos en cuanto tales)

1. Parménides y su poema sobre el ser

Parménides nació en Elea (actualmente Velia, entre Punta Licosa y Cabo Palinuro) en la segunda mitad del s. VI a.C., y murió hacia la mitad del s. V a.C. En Elea fundó su Escuela, llamada precisamente eleática, destinada a tener un gran influjo en el pensamiento griego. Fue orientado hacia la filosofía por el pitagórico Aminia. Se dice que fue un político activo y que dio buenas leyes a su ciudad. De su poema *Sobre la naturaleza* han llegado el prólogo íntegramente, casi toda la primera parte y fragmentos de la segunda.

Parménides se presenta, en el ámbito de la filosofía de la *physis*, como un innovador radical y en cierto sentido como un pensador revolucionario. De hecho, con él la cosmología recibe una profunda y benéfica sacudida desde el punto de vista conceptual y se transforma en una *ontología* (teoría del ser).

Parménides pone su doctrina en boca de una diosa que lo acoge benignamente. (Se imagina que es conducido a la presencia de la diosa por un carro tirado por caballos veloces en compañía de las hijas del Sol, quienes, llegándose antes a la puerta que da entrada a los senderos de la Noche y del Día, convencen a la Justicia, guardiana severa, de que la abra y luego, trasponiendo el umbral fatal, lo guían hasta la meta).

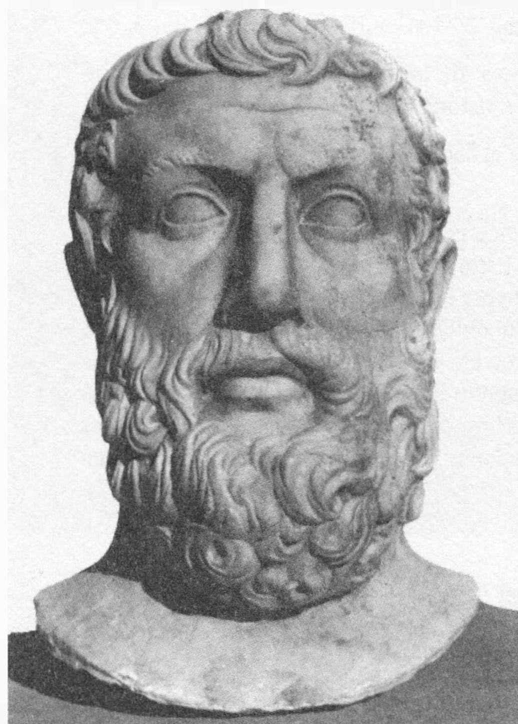
La diosa (que indudablemente simboliza a la verdad que se revela) indica tres vías:

1) La de la verdad absoluta;

2) La de las opiniones engañosas (la *doxa* engañosa), es decir, la de la falsedad y el error;

3) Finalmente, una vía que podría llamarse de la opinión probable (la *doxa* probable).

Recorramos estas vías acompañando a Parménides. [Texto 19]



Parménides, quien vivió en Elea entre la segunda mitad del siglo VI a C y la primera mitad del siglo V a C., es el fundador de la escuela eleática y el padre de la ontología occidental

1.1. La primera vía

El gran principio de Parménides que es el principio mismo de la verdad (el "sólido corazón de la verdad bien redonda") es este: *el ser es y no puede no-ser; el no-ser no es y no puede en modo alguno ser*".

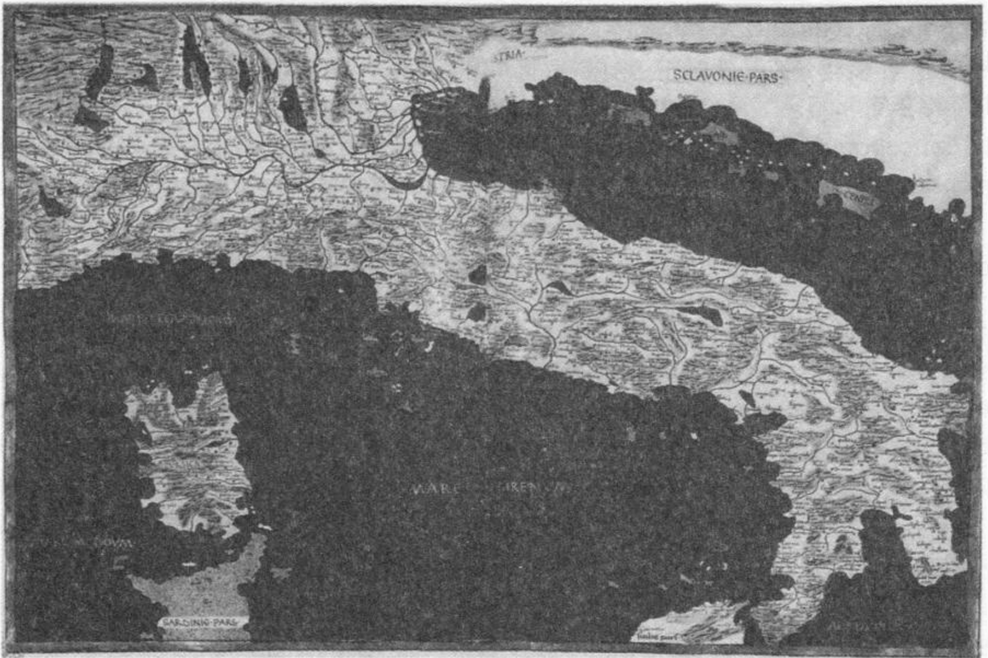
"Ser" y "no-ser" pues están tomados en el sentido integral y unívoco: el ser es *el puro positivo* y el no-ser el *puro negativo*, el uno es el contradictorio absoluto del otro.

¿Cómo justifica Parménides su gran principio?

La argumentación es muy simple: todo lo que se piensa y se dice *es*. No se puede pensar (y por lo mismo decir) si no pensando (y por lo mismo diciendo) lo que es. Pensar la nada es no pensar de hecho y hablar de la nada significa no decir nada. Por eso la nada es impensable e indecible. Luego pensar y ser coinciden: "[...] es lo mismo pensar y ser".

Hacía ya tiempo que los filósofos habían indicado en este principio de Parménides la primera grandiosa formulación del principio de no–contradicción, es decir, del principio que afirma la imposibilidad de que los contradictorios coexistan al mismo tiempo. Y los dos supremos contradictorios son, precisamente, el *ser* y el *no-ser*. Parménides descubre el principio sobre todo en su valor ontológico; posteriormente será estudiado también en su valor gnoseológico y lingüístico y constituirá el primer fundamento de toda la lógica de Occidente.

Teniendo presente este significado integral y unívoco en que Parménides entiende el ser y el no–ser, y por lo mismo el principio de no–contradicción, se comprenden bien los "signos" o "connotaciones" esenciales, es decir, los atributos estructurales del ser, que, en



En Elea, en la actual Basilicata (región del sur de Italia), nace Parménides, en torno a quien se constituyó la escuela eleática, una de las más significativas expresiones del pensamiento antiguo. En la imagen se muestra Italia como la describe un códice griego del siglo XIV, de la Geografía de Tolomeo, que se conserva en la Biblioteca Ambrosiana de Milán

el poema, son deducidos poco a poco con una férrea lógica y con una lucidez absolutamente sorprendente, al punto que todavía Platón sentía su fascinación, tanto que llamó a nuestro filósofo "venerable y terrible".

El ser es, en primer lugar, *"no generado"* e *"incorruptible"*. No es generado en cuanto que si fuera generado, o debería haber provenido de un *no-ser* lo cual es absurdo, dado que el no-ser no es; o debería haber provenido del ser, lo cual es igualmente absurdo, porque entonces ya sería. Por estas mismas razones es imposible que se corrompa.

El ser, en consecuencia, no tiene un "pasado" ya que el pasado es lo que *ya no es más*, pero tampoco tiene un "futuro" que *no es aún*, sino que es un "presente" eterno, sin principio ni fin.

El ser, por consiguiente, es inmutable e inmóvil, porque sea la movilidad sea el cambio suponen un no–ser hacia el cual debería moverse el ser o en el que debería cambiarse. Por tanto, este ser de Parménides es "todo igual"; "el ser se aprieta con el ser y no es pensable un "más de ser" o "un menos de ser" lo que supondría una incidencia del no–ser.

Parménides, además, proclama más de una vez, a su ser como limitado y finito, en el sentido de "completo" y "perfecto". Y la igualdad absoluta con la finitud y la limitación, le sugirieron la *idea de la esfera*, es decir, la figura que ya para los Pitagóricos indicaba la perfección.

Tal concepción del ser implicaba además el atributo de la *unidad*, que Parménides menciona de paso y que será puesto en primer plano sobre todo por sus discípulos.

La única verdad, pues, es el ser no generado, incorruptible, inmutable, inmóvil, igual, de figura esférica y uno. Todas las demás cosas no son más que nombres vanos:

"[...] Por eso, todos los nombres serán
aquellos que han puesto los hombres, convencidos
de que son verdaderos:
nacer y morir, ser y no ser
cambiar de lugar y mudar de color luminoso".
[Texto 20]

1.2. La segunda vía

La vía de la verdad es la vía de la razón (el sendero del día), la vía del error es sustancialmente la de los sentidos (el sendero de la noche). De hecho, los sentidos son los que parecen atestiguar el no-ser en la medida en que parece que atestiguan la existencia del

nacer y del morir, del movimiento y del devenir. Por eso, la diosa exhorta a Parménides a no dejarse engañar por los sentidos y por la costumbre que ellos crean, y a contraponer la razón y su principio a los sentidos:

"Pero tú, aleja de esta vía de búsqueda, tu pensamiento
y ni la costumbre, nacida de muchas experiencias humanas
te fuerce por esta vía a usar al ojo que no ve,
al oído que retumba
y la lengua: juzga con el pensamiento
la prueba que te ha sido dada
con las múltiples refutaciones.
Una sola vía le queda al discurso:
que el ser, es".

Es evidente que camina por la vía del error no sólo aquel que dice expresamente que "el no–ser, es" sino también aquel que cree que puede admitir el ser y el no–ser, conjuntamente, y que cree que las cosas pasan del ser al no–ser y viceversa. En efecto, esta posición (que obviamente es la más difundida) incluye estructuralmente la precedente. En síntesis: la vía del error reasume todas las posiciones de aquellos que de cualquier manera admiten expresamente o hacen razonamientos que implican el no–ser que, como se ha visto, *no es* porque es impensable e indecible.

1.3. La tercera vía

La diosa habla de una tercera vía, la de las "apariencias probables". Parménides, en suma, debió reconocer la validez de un cierto tipo de discurso que buscara dar cuenta de los fenómenos y de las apariencias de las cosas, siempre y cuando no estuviera en contra del gran principio y no admitiera, simultáneamente, el ser y el no–ser. Se entiende, por lo tanto, cómo en la segunda parte del poema (desafortunadamente perdida en gran parte), la diosa expusiera por completo "el ordenamiento del mundo como aparece".

Pero ¿cómo es posible dar cuenta de los fenómenos, de modo probable, sin contrariar el gran principio?

Las cosmogonías tradicionales se habían construido apelando a la dinámica de los opuestos, de los cuales uno había sido concebido como positivo y como ser y otro como negativo y como no–ser. Ahora bien, según Parménides, el error está en no haber entendi-

do que los opuestos deben pensarse como incluidos en la *superior unidad del ser*: los opuestos son ambos "ser". Y así Parménides intenta una deducción de los fenómenos partiendo del par de opuestos "luz" y "noche", pero afirmando que "con ninguna de las dos está la nada", es decir, que las dos son ser.

Los fragmentos que nos han llegado son demasiado escasos como para poder reconstruir las líneas de esta deducción del mundo de los fenómenos. Sin embargo, es claro que en ella, así como se había eliminado el no–ser, así era eliminada la muerte, que es una forma de no–ser. Sabemos, en efecto, que Parménides atribuía sensibilidad al cadáver y precisamente "sensibilidad al frío, al silencio, y a los elementos contrarios". Lo cual significa que el cadáver no es tal. La oscura "noche" (el frío) en el que se convierte el cadáver no es el no–ser o la nada, y por eso el cadáver permanece en el ser y, de cualquier modo, continúa a sentir y por lo tanto, a vivir.

Es evidente, sin embargo, que tal tentativa estaba destinada a estrellarse contra aporías (es decir, problemas) insuperables. Una vez reconocidas como ser *luz* y *noche* (y en general los opuestos), debían perder cualquier característica que las diferenciara y llegar a ser idénticas, precisamente porque ambas son ser y el ser es "todo idéntico". El ser de Parménides no admite diferenciaciones ni cuantitativas ni cualitativas. Y así, en cuanto absorbidos por el ser, los fenómenos resultaban no sólo igualados sino inmovilizados y como fosilizados en la rigidez del ser.

El gran principio de Parménides, pues, tal como había sido formulado por él, salvaba al ser pero no los fenómenos. Esto resultará mas claro en las deducciones posteriores de sus discípulos.

2. Zenón y el nacimiento de la dialéctica

2.1. Zenón y la defensa de la dialéctica de Parménides

Las teorías de Parménides debieron asombrar enormemente y suscitar vivas polémicas. Pero, partiendo del principio expuesto arriba, las consecuencias se imponían necesariamente y por lo tanto esas teorías resultaban irrefutables, los adversarios prefirieron transitar por otra vía, es decir, mostrar en concreto con ejemplos muy evidentes que el *movimiento* y la *multiplicidad* son innegables.

A estas tentativas intentó responder Zenón, nacido en Elea entre el final del s. VI a.C. y el comienzo del s. V a.C. Fue un hombre de una naturaleza singular, tanto en la doctri-

na como en su vida. Batiéndose a favor de la libertad contra un tirano, fue encarcelado. Torturado para hacerlo confesar los nombres de sus compañeros, se cortó la lengua con los dientes y la escupió en la cara del tirano. Una variante de la tradición dice, al contrario, que él acusó a los más fieles sostenedores del tirano y de este modo los hizo eliminar por la misma mano del tirano, el cual, de esa manera, se auto aisló y se auto derrotó. Esta narración refleja maravillosamente el procedimiento dialéctico que Zenón siguió en filosofía. De su libro sólo nos han llegado algunos fragmentos y testimonios.

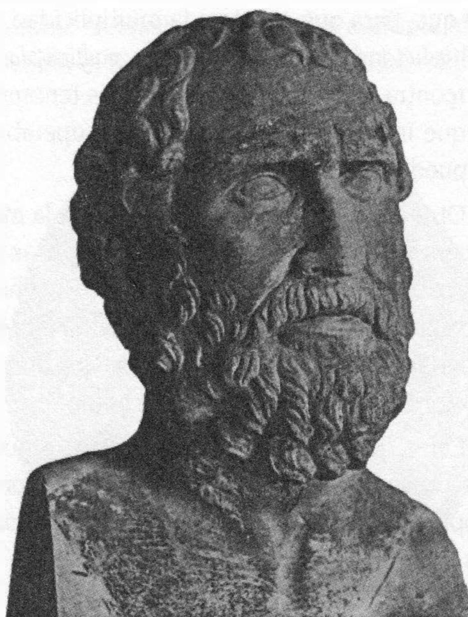
Zenón, pues, encaró de frente las refutaciones de los adversarios y las tentativas de poner en ridículo a Parménides. El procedimiento que adoptó consiste en hacer ver que las consecuencias que se derivan de los argumentos adoptados para refutar a Parménides son más contradictorias y ridículas que las tesis que intentaban refutar. Así descubrió Zenón la refutación de la refutación, es decir, la demostración por el absurdo. Haciendo ver los absurdos en que caen las tesis opuestas al Eleatismo, defendía el Eleatismo mismo. Zenón fundó de ese modo el método de la dialéctica y lo usó con tal habilidad que maravilló a los antiguos.

Sus argumentos más conocidos son los empleados contra el movimiento y la multiplicidad. Comencemos por el primero.

2.2. Los argumentos de Zenón contra el movimiento

Se pretende (contra Parménides) que un cuerpo puede, moviéndose de un punto de partida llegar a un término establecido. Al contrario, esto no es posible. En efecto, tal cuerpo, antes de llegar a la meta, debería recorrer la mitad del camino que debe recorrer, y luego, la mitad de la mitad de la mitad y así sucesivamente hasta el infinito (la mitad de la mitad de la mitad... nunca llega a cero)

Este es el primer argumento llamado "de la dicotomía". No meno famoso fue el de Aquiles, que demuestra que Aquiles, conocido por ser "el pie veloz" no podrá



Busto conjeturalmente atribuido a Zenón de Elea (siglos VI-V a.C.) y conservado en Roma en los Museos Vaticanos.

nunca alcanzar a la tortuga, conocida por ser lentísima. En efecto, si se admitiera lo contrario, se presentarían las mismas dificultades que en el argumento anterior.

Un tercer argumento, llamado "de la flecha" demostraba que una flecha, disparada del arco, que la opinión cree que está en movimiento, en realidad está quieta. En efecto, en cada uno de los instantes en que puede dividirse el tiempo del vuelo, la flecha ocupa un espacio idéntico; pero lo que ocupa un espacio idéntico está en reposo en cada uno de los instantes; ahora bien, si la flecha está en reposo en cada uno de los instantes, debe estarlo también en la totalidad (en la suma), de todos los instantes.

Un cuarto argumento tendía a demostrar que la velocidad, considerada como una de las propiedades esenciales del movimiento, no es algo objetivo sino relativo y que, por lo tanto, es relativo y no objetivo también el movimiento del cual ella es una propiedad esencial.

2.3. Los argumentos de Zenón contra la multiplicidad

No menos famosos fueron sus argumentos contra la multiplicidad, que pusieron en primer plano el par de conceptos uno–muchos, que en Parménides estaba más implícita que explícita. Para la mayor parte de los casos, estos argumentos tendían a demostrar que, para que existiera la multiplicidad, debería haber muchas *unidades* (dado que la multiplicidad es justamente una *multiplicidad de unidades*) Pero el razonamiento demuestra (contra la experiencia y los datos fenoménicos) que tales unidades son impensables porque implican contradicciones insuperables y, por lo tanto, son absurdas y entonces no pueden existir.

Otro argumento interesante negaba la multiplicidad basándose en el comportamiento contradictorio que tienen muchas cosas juntas en relación con cada una de ellas (o con parte de cada una). Por ejemplo, muchos granos, al caer, hacen ruido mientras que uno sólo o parte de ellos no lo hace. Si el testimonio de los sentidos fuera verdadero, no deberían existir tales contradicciones y un grano debería hacer ruido (en su debida proporción) como lo hacen muchos granos.

Lejos de ser vanos sofismas, estos argumentos constituyen fuertes salidas del *lógos* que busca poner en cuestión la misma experiencia, proclamando la omnipotencia de la propia ley. Pronto tendremos la oportunidad de ver cuáles fueron los beneficios efectivos de tales salidas.

3. Melisso de Samos y la sistematización del Eleatismo

Melisso nació en Samos entre el final del s. VI y el comienzo del s. V a.C. En el 442 a.C. fue nombrado estratega por sus conciudadanos y derrotó la flota de Pericles, Escribió un libro *Sobre la Naturaleza* o *Sobre el Ser*, del que han llegado algunos fragmentos.

Melisso sistematizó en una prosa clara y procediendo con rigor deductivo, la doctrina eleática y la corrigió además en algunos puntos. En primer lugar, afirmó que el ser debe ser "infinito" (y no al contrario, finito como decía Parménides), porque no tiene límites ni espaciales ni temporales y porque si fuera finito debería limitar con el vacío y por lo tanto con el no-ser, lo cual es imposible. En cuanto infinito, el ser es necesariamente uno; "en efecto, si fueran dos no podrían ser infinitos pues uno debería tener límite en el otro".

A este uno–infinito, además, Melisso lo llamó "incorpóreo" no en el sentido de inmaterial sino en el sentido de que está privado de cualquier figura que determina los cuerpos y no puede, por lo tanto, tener ni siquiera la perfecta figura de la esfera, como quería Parménides. (El concepto de incorpóreo en el sentido de inmaterial nacerá sólo con Platón).

Otro punto en que Melisso corrigió a Parménides consiste en la eliminación total de la esfera de la *opinión* con un argumento de notable osadía especulativa: el múltiple hipotético podría existir pero sólo si pudiera ser como el Ser–Uno: "Si existieran los muchos –dice expresamente– cada uno debería ser como el Uno".

Así el Eleatismo termina con la afirmación de un *Ser eterno, infinito, uno, igual, inmutable, inmóvil, incorpóreo* (en el sentido precisado) y con la explícita y categórica negación del derecho de los fenómenos a la pretensión de un reconocimiento verdadero. Pero es claro que sólo un Ser privilegiado (Dios) podría ser tal como el Eleatismo lo exige, pero no todo ser.

El gran problema que los Eleatas dejaban a sus sucesores era este: se necesitaba reconocer a la *razón* sus razones, pero al mismo tiempo se reconocieran también las razones de la *experiencia* que ates-



E[illegible] mo[illegible]e[illegible]a de bro[illegible]ce, e[illegible] en Samo[illegible] del [illegible]iglo III d C [illegible] c[illegible]n[illegible]erva [illegible] el Museo Na[illegible]on[illegible]l de Roma

tigua (bajo ciertos aspectos) lo contrario. En síntesis, se trataba de salvar el principio de Parménides pero igualmente de *salvar*, junto con él, *también los fenómenos*. |Texto 22|

VI– *Los físicos pluralistas y los físicos eclécticos*

• Empédocles. (484/481-424/421) el primero de los "Pluralistas", heredó de los Eleatas el concepto de imposibilidad del *nacer* como un provenir del ser del no-ser y del *perecer* como un paso del ser al no–ser. Sin embargo, buscó la manera de superar el carácter paradójico de esta tesis que va contra lo que atestigua la experiencia misma, recurriendo para ello a una pluralidad de principios, cada uno de los cuales mantiene las características del ser de Parménides.

Empédocles: nacer y perecer dependen de la agregación o disgregación de los elementos inmutables movidos por el Amor o el Odio
→§ 1.1-1.2

"Nacer" y "perecer", no consisten en "venir de" o en el "ir a" no–ser, como quería Parménides, sino en el "agregarse" o "disgregarse" y al "descomponerse" de los cuatro elementos originales ("raíces de todas las cosas") que son: aire, agua, tierra y fuego . Cada uno de estos elementos es incorruptible, homogéneo, eterno, inalterable, es decir, tiene las características fundamentales del ser eleático. Con la recíproca agregación o disgregación, estos elementos dan lugar a un mundo múltiple y en devenir.

Lo semejante conoce a lo semejante. Las influencias órficas.
→§ 1.3-1.4

Agua, aire, tierra y fuego son movidos y gobernados por dos fuerzas cósmicas, el Amor y el Odio: el uno agrega, el otro disgrega. Cuando prevalece el Amor se tiene una perfecta unidad (la esfera); cuando prevalece el Odio en sentido extremo, se tiene la máxima disgregación (el Caos). El Cosmos se origina en las fases del predominio relativo del Odio.

• Empédocles intentó explicar el conocimiento, sosteniendo que de las cosas se despiden efluvios que afectan a los sentidos. Como nuestros sentidos están hechos de los mismos elementos de que está hecho el mundo, el fuego que hay en nosotros reconoce el fuego que hay en las cosas, la tierra reconoce la tierra, etc. Por consiguiente, vale el principio general que lo semejante conoce a lo semejante.

Empédocles sufrió la influencia órfica y sostiene que el alma es un daimon caído en el cuerpo por una culpa original, está destinada a reencarnarse muchas veces hasta la purificación definitiva.

Anaxágoras: nacimiento y muerte dependen de la agregación o disgregación de las omeomerías que se mueven por una inteligencia cósmica
→§ 2

• Anaxágoras de Clazomene. (500-428 a.C.) Como Empédocles, hereda de los Eleatas la convicción de que nacimiento y muerte no implican paso del no–ser al ser y del ser al no–ser, sino que derivan del agregarse o disgregarse de las realidades originales. Tales realidades que se agregan o disgregan son semillas (llamadas luego omeomerías) que constituyen el "original cualitativo" (las semillas de todas las cualidades).

La composición de las omeomerías es producida por una inteligencia cósmica "ilimitada, independiente, sin mezcla", es decir, diferente de las sustancias en las que actúa.

Leucipo y Demócrito: el Atomismo
→§ 3

Con la agregación de las semillas nace cada una de las cosas que existen. En cada una de las cosas que se producen, están presentes, en diversa proporción, las omeomerías; las que predominan determinan las diferencias específicas. De tal modo, en todas las cosas hay trazas de todas las cualidades ("Todo está en todo") y por consiguiente se explica la razón por qué las cosas pueden transformarse las unas en las otras.

• Leucipo. (Nació en Mileto, hacia la mitad del s. V a.C.) y Demócrito (nació tal vez alrededor del 460 a.C.), fundadores de la Escuela atomista, constituyen la última tentativa de resolver la aporía eleática. El ser que no nace ni muere y no conoce el devenir, si no se añade a la realidad sensible, se añade a los fundamentos de la realidad sensible, es decir, a los átomos. Átomo (= "indivisible") es una realidad que se capta sólo por el entendimiento, no tiene cualidad, tiene forma geométrica y está dotado naturalmente de movimiento. Las cosas sensibles nacen, mueren y sufren cambios, sólo en virtud de la agregación o disgregación de los átomos: por lo tanto, toda la realidad puede explicarse en sentido mecanicista a partir de los átomos y del vacío.

Diógenes y Arquelao: el retorno al monismo de los primeros filósofos
→§ 4

Los atomistas dieron razón del conocimiento recurriendo a la teoría de los efluvios, es decir, admitiendo la existencia de flujos de átomos que, separándose de las cosas, se imprimen en los sentidos. En este contacto, los átomos semejantes que están fuera de nosotros impresionan a los átomos semejantes que están en nosotros, fundando –de manera similar a Empédocles– el conocimiento.

Demócrito, en particular, formuló algunas máximas profundas de moral, centradas en el concepto del alma como referente de nuestra actividad ética.

• Los últimos Naturalistas critican a los Pluralistas y vuelven a la búsqueda de un único principio.

Diógenes de Apolonia combina las tesis de Anaxímenes con las de Anaxágoras reteniendo que el principio sea aire-inteligencia, de naturaleza infinita. Introduce en la explicación del mundo el concepto de fin: el fin que tienen las cosas depende de la inteligencia del principio del cual provienen.

Arquelao de Atenas asume una posición muy cercana a la de Diógenes de Apolonia. Fue uno de los maestros de Sócrates.

1. Empédocles y las causas de todas las cosas

1.1. "Las raíces de todas las cosas"

Empédocles fue el primero de los pensadores que intentó resolver la aporía eleática. Nació en Agrigento hacia el 484/481 a.C. y murió cerca del 424/421 a.C. Tuvo una personalidad muy fuerte: fue filósofo, místico, taumaturgo, médico y activo en la vida pública. Compuso un poema *Sobre la Naturaleza* y un *Poema lustral* de los que han llegado algunos fragmentos. Las narraciones sobre su fin pertenecen a la leyenda: según algunos, desapareció durante un sacrificio; según otros, al contrario, se habría arrojado al Etna.

Para Empédocles, como para Parménides, "nacer" y "morir" son imposibles, entendidos como venir de la nada y andar hacia la nada, porque el ser es pero el no-ser no es. Por lo tanto, nacimiento y muerte no existen y lo que los hombres han llamado con esos nombres no es sino mezclarse y disolverse algunas sustancias que permanecen eternamente iguales e indestructibles. Tales sustancias son el *agua*, el *aire*, la *tierra* y el *fuego* a los que Empédocles llamó "raíces de todas las cosas".

Los Jónicos había escogido quien una, quien otra, de estas realidades, como "principio", haciendo provenir las otras mediante un proceso de transformación. La novedad de Empédocles está en el hecho de haber proclamado la *inalterabilidad cualitativa y la intransformabilidad de cada una*.

Así nació la noción de "elemento", precisamente como algo original y "cualitativamente inmutable". Capaz de unirse y separarse espacial y mecánicamente en relación con otro. Como es evidente, se trata de una noción que podía aparecer sólo después de la experiencia eleática y justamente como tentativa de superación de las dificultades encontradas en ella.

Así toma forma la llamada *concepción pluralista* que supera el monismo de los Jónicos, como el monismo de los Eleatas. En efecto, también el "pluralismo" como tal, al nivel de conciencia crítica (como el concepto de elemento) sólo podía surgir como respuesta a las drásticas negaciones de los Eleatas.

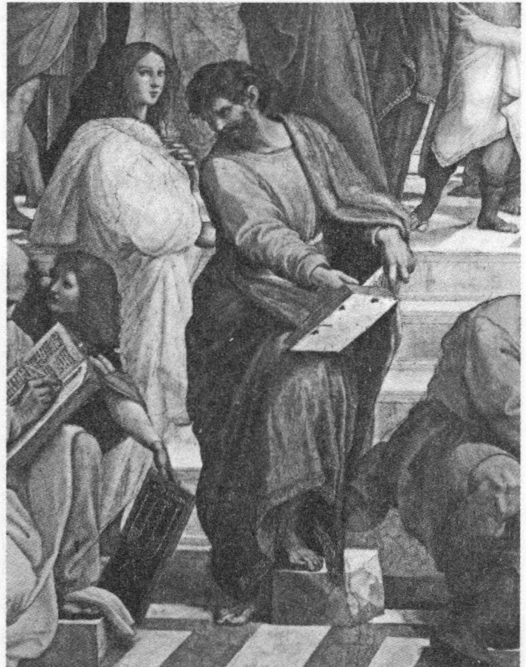
1.2. La Amistad y el Odio como fuerzas motrices, su dinámica y sus efectos

Hay, pues, cuatro elementos que, uniéndose, dan origen a la generación de las cosas y separándose dan origen a su corrupción. Pero ¿cuáles son *las fuerzas que las unen y las separan*?

Empédocles introdujo las fuerzas cósmicas del *Amor* o de la *Amistad* (*philía*)y del *Odio* o *Discordia* (*neikos*), causa, respectivamente, de la unión y la separación de los elementos. Tales fuerzas, según alterna sucesión, predominan la una sobre la otra por períodos de tiempo constantes y fijados por el destino. Cuando predomina el Amor o la Amistad los elementos se reúnen en unidad; cuando predomina la Discordia, se separan.

Contrariamente a cuanto de buenas a primeras se podría pensar, el cosmos no nace cuando prevalece el Amor o la Amistad, porque el predominio total de esta fuerza si hace que los elementos se reúnan juntos para formar una unidad compacta que Empédocles llama Uno o "Esfero" (que recuerda la esfera de Parménides).

Al contrario, cuando prevalece absolutamente el Odio o la Discordia los elementos están todos separados y ni siquiera en este caso existen las cosas en el mundo.



Empédocles, nacido en Agrigento hacia el 484/481 a.C. y muerto hacia el 424/421, fue el primero que buscó resolver la aporía eleática. Se afirma que esta imagen, tomada de "La Escuela de Atenas" de Rafael (Habitaciones Vaticanas), lo describe.

El cosmos y las cosas del cosmos nacen en los dos períodos del paso que van del predominio de la Amistad al de la Discordia y, luego, del predominio de la Discordia al de la Amistad. En cada uno de estos períodos se da un progresivo nacimiento y una progresiva destrucción de un cosmos que necesariamente supone la acción conjunta de ambas fuerzas.

El momento de la perfección se da no en el momento de la constitución del cosmos sino en la constitución del Esfero. [Texto 23]

1.3. Los procesos cognoscitivos

Muy interesantes son las reflexiones de Empédocles sobre la constitución de

los organismos, de sus procesos vitales, y sobre todo, sus intentos de explicar los procesos cognitivos.

De las cosas y de sus poros brotan efluvios que afectan los órganos de los sentidos de manera que las partes similares de nuestros órganos reconocen las partes similares de los efluvios que provienen de las cosas: el fuego conoce el fuego, el agua al agua y así sucesivamente (en la percepción visual, el proceso es inverso y los efluvios parten de los ojos; pero permanece firme el principio que lo semejante conoce a lo semejante)

El pensamiento, en esta visión arcaica del conocimiento, tiene su vehículo en la sangre y su sede en el corazón. Por consiguiente, el pensamiento no es una prerrogativa exclusiva del hombre.

Los destinos del hombre

En el *Poema lustral*, Empédocles hacía suya y desarrollaba las concepciones órficas y se presentaba como profeta y mensajero de las mismas. Expresaba, en versos sugestivos, el concepto de que el alma del hombre es un daimon que fue arrojado del Olimpo a causa de una culpa original suya y arrojado a merced del ciclo de los nacimientos bajo todas las formas de los vivientes para expiar dicha culpa:

"Uno de ellos soy yo, prófugo de los dioses y errante
porque confié en la furiosa contienda [...]
porque fui un tiempo niño y niña
arbusto y pájaro y mudo pez del mar[...]".

En el poema señalaba las reglas de la vida aptas para la purificación y la liberación del ciclo de las reencarnaciones y para volver a ser entre los dioses "liberados de los dolores humanos, indemnes, inviolados".

En el pensamiento de Empédocles, la física, la mística y la teología forman una unidad compacta. Para él, son divinas las cuatro "raíces" es decir, el agua, el aire, la tierra y el fuego; son divinas las fuerzas de Amistad y de Odio: Dios es el Esfero; las almas son daimones, ellas están constituidas, como todo lo demás, por los elementos y las fuerzas cósmicas. Entre los dos poemas de Empédocles, contrariamente a lo que muchos han pensado, se da una unidad de inspiración y en absoluto nada de antítesis entre dimensión "física" y dimensión "mística". La dificultad es, si acaso, la opuesta: en este universo en donde todo es "divino", incluido el mismo Odio, no se ve qué no lo sea y cómo "alma" y "cuerpo" puedan estar en contraste, ya que proceden de las mismas "raíces". Sólo Platón intentará dar respuesta a este problema.

2. Anaxágoras de Clazomene; el descubrimiento de las "omeomerías" y de la Inteligencia ordenadora

2.1. La doctrina de las "semillas" u "omeomerías"

Anaxágoras continúa el intento de resolver la gran dificultad suscitada por la filosofía de los Eleatas. Nacido alrededor del 500 a.C. en Clazomene, murió alrededor del 428 a. C. Actuó durante unos 30 años en Atenas. Fue mérito propio probablemente el haber introducido la filosofía en esa ciudad, destinada a llegar a ser la capital de la filosofía antigua. Escribió un tratado *Sobre la Naturaleza* del cual nos han llegado fragmentos significativos.

También Anaxágoras se declara perfectamente de acuerdo con la imposibilidad de que el no-ser sea y que por lo mismo "nacer" y "morir" constituyan eventos reales: "Pero los Griegos no consideran correctamente el nacer y el morir –escribe–: en efecto ninguna cosa nace o muere, sino que a partir de cosas que existen, se produce un proceso de composición y división; así, pues, deberían llamar correctamente al *nacer componerse* y al *morir dividirse*".



Una visión de conjunto del Templo griego de la Concordia de Agrigento

Estas "cosas que existen" que al componerse y al dividirse originan el nacer y el morir de todas las cosas, no pueden ser sólo las cuatros raíces de Empédocles. Agua, aire, tierra y fuego están, en efecto, bien lejos de explicar las innumerables cualidades que se manifiestan en los fenómenos. Las "semillas" (*spérmata*) o elementos de las que proceden las cosas deberán ser tantas cuantas son las innumerables cualidades de las cosas, precisamente "semillas que tengan formas, colores y sabores de todo género", es decir, infinitamente variados. Estas *semillas* son, pues, el *originario cualitativo* pensado eleáticamente no sólo como no generable (eterno) sino como inmutable (ninguna cualidad se transforma en otra, pues es precisamente original). Estos "muchos" originales son, en suma, como pensaba Melisso, el Uno.

Pero estas semillas no son sólo infinitos en número tomados en su conjunto (cualidades infinitas) sino infinitos tomados cada uno singularmente, es decir también son infinitos en cantidad: no tienen límite en grandeza (son inagotables) ni tampoco en la pequeñez, pues se pueden dividir hasta el infinito, sin que la división llegue a un límite, es decir, sin que llegue a la nada (dado que la nada no es). Cualquier semilla (cualquier sustancia–cualidad), pues, se puede dividir hasta el infinito –en partes siempre más pequeñas y las partes así obtenidas serán siempre de la misma cualidad. Precisamente por esta característica de ser–divisibles–en–partes–que–son–siempre–iguales, las "semillas" han sido llamadas "omeomerías" (el término se encuentra en Aristóteles pero no es imposible que sea de Anaxágoras), que quiere decir "partes semejantes", "partes cualitativamente iguales" (que se obtienen cuando se divide cada una de las "semillas").

Primeramente, estas omeomerías constituían una masa en donde todo estaba "mezclado juntamente" de modo que "no se distinguía ninguna". Luego una Inteligencia (de la que se hablará inmediatamente abajo) determinó un movimiento, que produjo una mezcla ordenada de la mezcla caótica, de donde brotaron todas las cosas. Cada cosa y todas ellas, por consiguiente, son *mezclas* bien ordenadas en las que existen *todas los gérmenes de todas las cosas* aunque en medida pequeñísima, proporcionadas de modo diverso. El predominio de esta o de aquel germen es el que determina la diferencia de las cosas. Por eso Anaxágoras dice exactamente: "Todo está en todo"; o también: "En cada cosa hay parte de cada cosa". En el grano de trigo predomina un germen pero allí está incluido todo, en particular el cabello, la carne, el hueso, etc.: "¿Cómo, en efecto, podría producirse el cabello de lo que no es cabello y la carne de lo que no es carne?". Por este motivo, pues, el pan (trigo) comido y asimilado se hace cabello, carne, y todo lo demás: "Porque en el pan están los gérmenes de todo". Así el filósofo de Clazomene intentaba salvar la inmovilidad sea "cuantitativa" sea "cualitativa": nada procede de la nada ni va a la nada sino

que todo está en el ser desde siempre y para siempre, incluida la cualidad aparentemente más insignificante.

2.2. La doctrina de la Inteligencia cósmica

Habíamos dicho que el movimiento que hace nacer las cosas de la mezcla caótica es dado por una Inteligencia divina.

He aquí cómo la describe Anaxágoras en uno de los fragmentos que han llegado hasta nosotros y que marca uno de los vértices del pensamiento presocrático: "Todas las otras cosas tienen parte de cada cosa pero la *inteligencia es ilimitada*, independiente y no mezclada con alguna cosa sino que está sola en sí. Si en efecto no estuviera en sí sino que estuviera mezclada con cualquier cosa de otro, participaría de todas las cosas, si estuviera mezclada con alguna. En todo se encuentra, en efecto, parte de cada cosa, como he dicho antes, y las cosas mezcladas le servirían de obstáculo de modo que no tendría poder sobre alguna cosa, como lo tiene estando sola en sí. Es, *en efecto, la más sutil y más pura de todas las cosas y posee pleno conocimiento de todo y tiene grandísima fuerza*. Y *la inteligencia domina todas las cosas* que tienen vida tanto las mayores como las menores".

El fragmento –bastante conocido y celebrado con justicia– contiene una intuición verdaderamente grandiosa, es decir, la intuición de un principio que es una realidad infinita, separada de todo el resto, la más "sutil" y la más "pura" de las cosas, igual a sí misma, inteligente y sabia.

Llegamos aquí a un afinamiento notabilísimo del pensamiento de los Presocráticos: aún no hemos llegado al descubrimiento de lo *inmaterial* pero ciertamente estamos en *la fase* que lo precede inmediatamente. [Textos 25 y 26]

3. Leucipo, Demócrito y el Atomismo

3.1. La doctrina de los átomos

El último intento de responder a los problemas propuestos por el Eleatismo, permaneciendo en el ámbito de la filosofía de la *physis*, fue realizado por Leucipo y Demócrito, con el descubrimiento del concepto del *átomo*.

Leucipo, nativo de Mileto, vino a Italia a Elea (en donde conoció la doctrina eleática) hacia la mitad del s. V a.C. y de Elea pasó a Abdera en donde fundó la Escuela que fue llevada a su máximo esplendor por Demócrito, nacido en la misma ciudad.

Demócrito fue un poco más joven que su maestro. Nació en Abdera hacia el 460 a.C, y murió muy anciano, algún lustro luego de Sócrates.

Se le atribuyen numerosísimos escritos, pero probablemente el conjunto de esas obras constituía el *corpus* de la Escuela en los que seguramente confluyeron las del maestro y de alguno de los discípulos. Hizo largos viajes y adquirió una enorme cultura, en muy diversos ambientes, tal vez la mayor que hasta ese momento hubiera alcanzado filósofo alguno.

También los Atomistas hacen hincapié en la imposibilidad del no–ser y recalcan que el nacer no es más que un "agregarse de cosas existentes" y el morir un "disgregarse" o mejor un *separarse* de las mismas. Pero la concepción de estas realidades originales es novísima. Se trata de un "número infinito de cuerpos, invisibles por su pequeñez y volumen".

Tales cuerpos son indivisibles y por eso son *a–tomos* (en griego "átomo" significa indivisible) y naturalmente no generables, indestructibles, inmutables. En cierto sentido estos "átomos" están más cerca al ser eleático de las cuatros "raíces" o elementos de Empédocles y de los "gérmenes" u omeomerías de Anaxágoras, porque son cualitativamente indiferenciados; todos ellos son un ser–pleno en el mismo modo y se diferencian entre sí sólo en la forma y figura geométrica y como tales mantienen sin embargo la *igualdad* del ser eleático del consigo mismo (absoluta indiferencia cualitativa).



Busto de bronce del arte helénico que representa presumiblemente a Demócrito (Abdera 460 a.C., aprox. – 370 a.C., aprox.), el filósofo que desarrolló de manera sistemática la doctrina atomística y la llevó a su pleno éxito.

Los átomos de los de Abdera son, pues, el fraccionamiento del Ser–Uno eleático en infinitos "seres–unos" que aspiran a mantener el mayor número posible de características del Ser-Uno eleático. [Texto 27]

Características específicas de los átomos

Al hombre moderno "átomo" evoca inevitablemente significados que ha adquirido el término en la física pos–galileana. Pero en los Abderitas, el átomo lleva el sello del modo de pensar exquisitamente griego. Indica una *forma* original y es por tanto un átomo–forma, es decir, indivisible. El átomo se diferencia de los otros átomos, además de la *figura*, por el *orden* y la *posición*. Y las formas, lo mismo que el orden y la posición pueden variar hasta el infinito. Naturalmente el átomo no es perceptible por los sentidos sino sólo con la inteligencia. El átomo es, pues, *forma visible al entendimiento*.

Es claro que el átomo, para ser pensado como "pleno" (de ser), supone necesariamente el "vacío" (de ser y por lo mismo el no–ser). El vacío, pues, es necesario como el pleno: sin vacío los átomos–formas no podrían diferenciarse menos aún moverse. Átomos, vacío y movimiento son la explicación de todo.

Pero, por el momento, es claro que los Atomistas buscaron superar la gran aporía eleática y salvar, al mismo tiempo, la "verdad" y la "opinión", es decir, los "fenómenos". La verdad viene dada por los átomos que se diversifican entre ellos sólo por las diferentes determinaciones geométrico–mecánicas (figura, orden, posición) y por el vacío; los diversos fenómenos y sus diferencias provienen del diverso modo como los átomos se agregan y del encuentro posterior de las cosas, producidas por ellos, con nuestros sentidos.

Átomo. Es una de las creaciones más significativas del pensamiento griego. Significa "indivisible" y para Leucipo y Demócrito –y luego también para Epicuro-indica el principio de toda la realidad.

El átomo no es visible sino para el ojo del entendimiento. No tiene cualidad sino sólo formas geométricas, orden y posición. Es inmutable, incorruptible, dotado naturalmente de movimiento. Todas las realidades nacen por agregación de átomos y mueren por su disgregación.

Demócrito escribe: "*Opinión* el frío, *opinión* el calor; *verdad* los átomos y el vacío". Este es, ciertamente, el más ingenioso intento de justificar la opinión (la *doxa* como la llamaban los Griegos) que se tuvo en el ámbito de los Presocráticos.

3.3. El movimiento de los átomos, el origen del mundo y el mecanicismo

Es necesaria una aclaración más sobre el *movimiento*. Los estudios modernos han demostrado que es necesario distinguir en el Atomismo original tres formas de movimiento:

a) El movimiento primigenio de los átomos debía ser un movimiento caótico como el giro del polvito atmosférico en todas direcciones, que se ve en los rayos del sol que entran a través de la ventana:

b) De este movimiento proviene un movimiento en torbellino que lleva a los átomos semejantes a agregarse entre sí y a los átomos diferentes a disponerse de modo diverso y a dar origen al mundo;

c) Finalmente, hay un movimiento de los átomos que se desprenden de todas las cosas (que son compuestos atómicos) y que forman los efluvios (un ejemplo típico es el de los perfumes).

Es evidente que, desde el momento en que los átomos son infinitos, son también infinitos los mundos que proceden de ellos, diversos los unos de los otros (pero, a veces, también idénticos, siendo posible, en la infinita variedad de las combinaciones, que se de una idéntica combinación). Todos los mundos nacen, se desarrollan y luego se corrompen para dar origen a otros mundos, cíclicamente y sin término.

Los Atomistas han pasado a la historia como aquellos que ponen el mundo "por casualidad". Pero esto no quiere decir que ellos no asignen causas al nacimiento del mundo (estas causa son, en efecto, las explicadas más arriba), pero no le asignan una *causa inteligente, una causa final*. El orden (el cosmos) es efecto de un encuentro mecánico de los átomos, ni proyectado ni producido por una inteligencia. La misma inteligencia sigue y no precede el compuesto atómico. Esto no quita, sin embargo, que los Atomistas hayan indicado en algunos átomos un cierto sentido privilegiado, lisos, esferiformes y de naturaleza ígnea, los constitutivos del alma y de la inteligencia. Y de acuerdo con algunos testimonios, Demócrito habría considerado tales átomos precisamente como lo divino.

3.4. Ideas gnoseológicas y morales

El conocimiento deriva de los efluvios de los átomos que se desprenden de todas las cosas (como se dijo más arriba) y entran en contacto con los sentidos. En este contac-

to, los átomos semejantes fuera de nosotros impresionan a los semejantes en nosotros, de modo que el semejante conoce al semejante, análogamente a cuanto ya Empédocles había dicho. Pero Demócrito insistió además sobre la diferencia entre conocimiento sensorial y conocimiento inteligible: el primero nos da únicamente la *opinión*; el segundo la *verdad*, en el sentido indicado más arriba.

Demócrito fue famoso igualmente por sus espléndidas sentencias morales que, sin embargo, parecen provenir de la tradición de la sabiduría griega más que de sus principios ontológicos. La idea central de esta ética es que el *"alma es la morada de nuestra suerte"* y que precisamente en el alma y no en las cosas exteriores o en los bienes del cuerpo, está la raíz de la felicidad o de la infelicidad. Una máxima suya muestra, finalmente, como había madurado ya en él una visión cosmopolita: "Cada país de la tierra está abierto para el hombre sabio; porque la patria del ánimo virtuoso es el universo entero". [Textos 28 y 29]

4. La involución en sentido ecléctico y el regreso al monismo

4.1. Diógenes de Apolonia

Las últimas manifestaciones de la filosofía de la *physis* marcan, al menos en parte, una involución en el sentido ecléctico. Es decir, se tiende a combinarlas juntamente con las ideas de los filósofos precedentes. Algunos lo hicieron de manera evidentemente desafortunada. Bastante serio fue, al contrario, el intento de Diógenes de Apolonia, que ejerció su actividad en Atenas entre el 440 y el 423 .C. Diógenes sostiene la necesidad de volver al monismo del principio, porque, según su parecer, si el principio fuera múltiple y de diferente naturaleza, no podrían mezclarse entre ellos ni actuar el uno sobre el otro. Por eso es necesario que todas las cosas nazcan por la transfor-



Demócrito de Abdera, aquí representado en un antiguo diseño, se ha señalado en la historia del pensamiento filosófico no sólo por la teoría atomística sino también por una serie de reflexiones morales derivadas más que de ésta, de la tradición sapiencial griega, especialmente de los poetas

mación de un mismo principio. Este principio es el "aire infinito" pero "dotado de mucha inteligencia".

Aquí se combinan Anaxímenes y Anaxágoras.

Nuestra alma es, naturalmente, el aire-pensamiento que respiramos y que se exhala con el último suspiro cuando morimos.

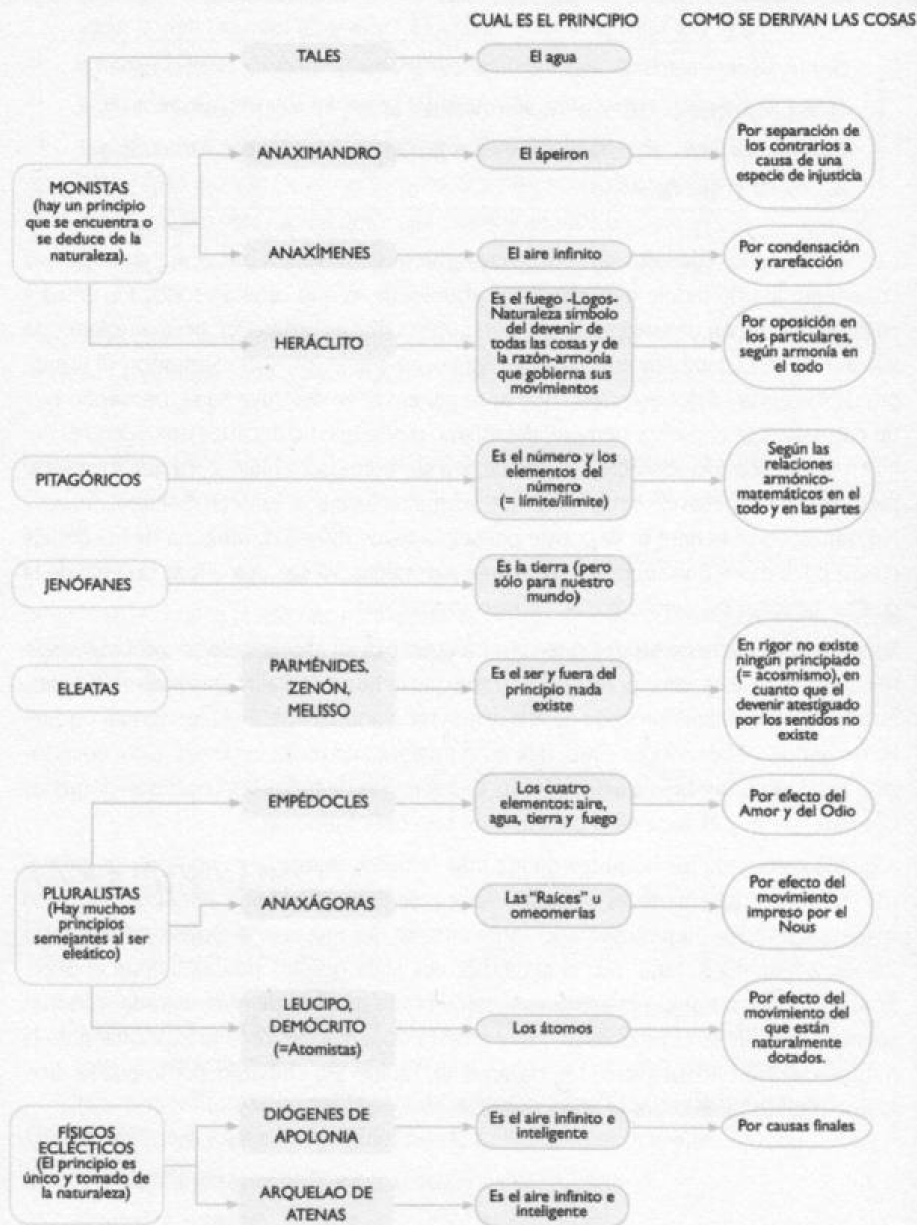
Diógenes, habiendo identificado la inteligencia con el principio–aire, hizo uso sistemático de la misma y exaltó la visión *finalística* del universo que era limitada en Anaxágoras. Además, la concepción teleológica de Diógenes tuvo un notable influjo en el ambiente ateniense y constituyó uno de los puntos de partida del pensamiento socrático.

Arquelao de Atenas

Análoga concepción es atribuida a Arquelao de Atenas. Parece, en efecto, que él haya hablado –entre otras cosas– del "aire–infinito" y de la "Inteligencia". Fuentes numerosas lo presentan como "maestro de Sócrates".

Aristófanes caricaturizó a Sócrates en *Las Nubes*. Y las nubes son exactamente aire. Sócrates baja de las nubes y ora a las nubes, es decir, al *aire*. Los contemporáneos, pues, relacionaban a Sócrates con estos pensadores además que con los Sofistas. Y ciertamente no se puede prescindir de estos pensadores si se quiere entender a Sócrates en todos sus aspectos y lo que las fuentes nos refieren de él, como se verá más adelante.

LOS NATURALISTAS



TALES

1. EL INICIO DEL PENSAR FILOSÓFICO

Según las informaciones más antiguas que poseemos, Tales no escribió nada (al menos de filosofía), por lo tanto, su enseñanza se nos ha transmitido oralmente.

Las informaciones más significativas nos fueron conservadas por Aristóteles *que nos refiere lo que sigue.*

La mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, del mismo modo que no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella.

Por esto llega hasta pretender, que la tierra descansa en el *agua*; y se vio probablemente conducido a esta idea, porque observaba que la humedad alimenta todas las cosas, que lo caliente mismo procede de ella, y que todo animal vive de la humedad; y aquello de donde viene todo, es claro, que es el principio de todas las cosas. Otra observación le condujo también a esta opinión Las semillas de todas las cosas son húmedas por naturaleza; y el agua es el principio de las cosas húmedas.

Algunos creen que los hombres de los más remotos tiempos, y con ellos los primeros teólogos muy anteriores a nuestra época, se figuraron la naturaleza de la misma manera que Tales. Han presentado como autores del universo el *Océano* y a *Tetis*, y los dioses, según ellos, juran por el agua, por esa agua que los poetas llaman el S*tigio*. Porque lo más antiguo que existe es igualmente lo que hay de más sagrado; y lo más sagrado que hay es el juramento. ¿Hay en esta antigua opinión una explicación de la naturaleza? No es cosa que se vea claramente. Tal fue, sin embargo, por lo que se dice, la doctrina de Tales sobre la primera causa.

Tomado de *Metafísica de Aristóteles*. Libro I.

Valentín García Yebra. Gredos. Madrid. 1982, p. 20 y 21.

TEXTOS/ TALES

2. TODO ESTA VIVO Y TODO ESTA LLENO DE DIOSES

Tales se hizo muy famoso por su concepción "panpsiquista", es decir, por la teoría según la cual todas las cosas están animadas, incluso aquellas que aparentemente no parecieran estarlo, como los minerales.

Además afirmaba que todo estaba "lleno de dioses": esto estaba perfectamente de acuerdo con su concepción del principio –agua entendido como lo divino por excelencia, dado que el principio es fuente y desembocadura de todas las cosas, y además, las rige a todas por lo tanto está presente en cada cosa que existe.

He aquí dos testimonios de Aristóteles sobre el tema y uno de Aezio.

Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses.

Aristóteles, *Acerca del alma*, libro I, 5.

Parece que también Tales –a juzgar por lo que de él se recuerda– supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro.

Aristóteles, *Acerca del alma*, libro I, 2.

Tales sostuvo que la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que a través de la humedad elemental se difunde una fuerza divina que la mueve.

27 (11 A 23)AECIO, I 7, 11
Tomado de: Conrado Egger Lan y Victoria E. Juliá,
Los filósofos presocráticos I. Gredos, Madrid, 1986, p. 71.

ANAXIMANDRO

3. EL "IN-FINITO" COMO PRINCIPIO

Anaximandro, probablemente discípulo de Tales, profundizó el pensamiento del maestro, afirmando que el agua fuera ya algo derivado, es decir, no principio, sino principiado. El principio debe ser in-determinado, i-limitado, in-finito. Todo deriva de él, todo vuelve a él y todo con-siste en él. Este principio pues, coincide con lo divino mismo.

He aquí, a propósito, un texto de la Física de Aristóteles.

Todos ellos tienen buenas razones para poner el infinito como un principio, ya que piensan que nada puede existir en vano, ni puede tener otro poder que no sea el de un principio; porque toda cosa o es un principio o proviene de un principio, pero del infinito no hay principio, ya que entonces tendría un límite. Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible, ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin, y hay también un término de toda destrucción. Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y que es lo divino, pues es «inmortal e imperecedero», como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos.

Aristóteles, *Física*, libro III, 4.

4. COMO PROVIENEN LAS COSAS DEL PRINCIPIO

De Anaximandro poseemos los primeros fragmentos muy breves, es decir, las primeras palabras escritas en prosa, de pura filosofía que nos han llegado y son pues documentos de inestimable valor.

De los dos fragmentos que tienen sentido completo, el más significativo dice lo siguiente: las cosas se originan siempre por acción de los contrarios que tienden a dominarse uno al otro, y por lo tanto, haciendo esto, cometen una especie de injusticia; por tanto, la disolución y la muerte son como la pena que rescata de esta dominación original.

Es evidente el influjo del pensamiento órfico llevado a una dimensión cósmica.

Anaximandro... dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es «lo infinito».. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo».

183 (12 A 9 y 12 B 1) SIMPL., *Fís.* 24, 13-20
Tomado de: *Los filósofos presocráticos. Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto.*

ANAXÍMENES

5. EL PRINCIPIO ES EL AIRE

Anaxímenes siguió los pasos del maestro Anaximandro (y por lo tanto de Tales) modificando luego la concepción del principio que él consideró que era el aire. Vivimos respirando; el aire que respiramos nos da vida y nos sostiene (morimos, en efecto, no respiramos más). Así debe concebirse todo el cosmos entero.

He aquí su fragmento que nos ha llegado

Como nuestra alma, afirma, que es aire, nos domina y une, así un aliento y un aire circunda y sujeta el mundo entero.

Pseudo-Plutarco, *Sentencias de los filósofos*, 3, 4.

6. CÓMO LAS COSAS PROVIENEN DEL AIRE

Anaxímenes siguió las líneas trazadas por la Escuela de Mileto también en las investigaciones científicas, como nos lo refieren los dos testimonios de Teofrasto e Hipólito.

El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, compañero de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como él [Anaximandro], sino determinada, y la llamó «aire»; se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación. Al hacerse más sutil se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas. Hace también eterno al movimiento gracias al cual nace también el cambio.

Simplicio, Fís. 24, 26 – 25, 1

1. Anaxímenes, hijo de Euristrato, dijo que el principio es aire infinito, a partir del cual se generan las cosas actuales, las pasadas y las futuras, los dioses y las cosas divinas, y las demás cosas que proceden de aquél. 2. El aspecto del aire es éste: cuando es perfecto, es imperceptible a la vista; pero se manifiesta, en cambio, por medio de lo frío y lo caliente, lo húmedo y el movimiento. Se mueve siempre; ya que, en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si no se moviera. 3. Se manifiesta distinto al condensarse y al hacerse más sutil; pues cuando se disuelve en el grado más sutil, se genera el fuego. Los vientos, en cambio, son aire que se condensa; y la

nube se forma a partir del aire, por comprensión; y al condensarse más surge el agua; y más condensado, la tierra; y condensado al máximo, las piedras. De este modo, las cosas más importantes de la generación son contrarias: lo caliente y lo frío. 4. La tierra es plana y cabalga sobre el aire. De modo semejante el sol, la luna y los demás astros ígneos cabalgan en el aire porque también son planos. 5. Los astros han nacido de la tierra, cuya humedad, al levantarse de la superficie y dilatarse, ha producido el fuego, que al elevarse a lo alto, ha originado los astros. Pero en la región de los astros hay también cuerpos de naturaleza terrosa que giran a su alrededor. 6. Anaxímenes dice que los astros no se mueven debajo de la tierra, como han supuesto otros, sino alrededor de ella, como gira el gorro de fieltro alrededor de nuestra cabeza. El sol no se oculta por estar debajo de la tierra sino porque lo cubren las partes más elevadas de la tierra, y porque aumenta la distancia en relación con nosotros. 7. Los vientos se forman cuando el aire, al condensarse, se pone en movimiento; condensado, el aire da origen a las nubes y enseguida se transforma en agua. El granizo se forma cuando el agua que baja de las nubes se congela; la nieve, en cambio, cuando esta agua congelada contiene más humedad. 8. El rayo se produce cuando las nubes se laceran por la fuerza de los vientos; esta laceración de las nubes provoca un resplandor luminoso y ardiente. El arco iris es producido por los rayos del sol que se encuentran con al aire condensado. El terremoto se origina cuando la Tierra sufre demasiados cambios sucesivos de calentamiento y enfriamiento. 9. Estas son las opiniones de Anaxímenes, que alcanzó su madurez en el primer año de la Olimpíada 58 (548-547 a n.e.).

Hipólito, *Ref.* I, 7

HERÁCLITO

7. "TODO FLUYE" (PANTA RHEI)

El dinamismo de la realidad, implícito en el pensamiento de los tres filósofos de Mileto, es explicitado por Heráclito de modo acentuado.

He aquí sus tres fragmentos más célebres.

Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas.

723 (22 B 12) ARIO DÍD. en EUS., *Prep. Ev* XV 20

No hay manera de bañarse dos veces en el mismo río; que las cosas se disipan y de nuevo se reúnen, van hacia ser y se alejan de ser.

Heráclito, fr. 91, en *Fragmentos filosóficos presocráticos.*

En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, tanto somos como no somos.

828 (22 B 49a) HER. HOM., *Cuest. Hom.* 24
Tomado de: Conrado Egger Lan y Victoria E. Juliá,
Los filósofos presocráticos I. Gredos, Madrid, 1986, pp. 382, 395.

8. EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE HERÁCLITO

Dicha doctrina fue llevada indebidamente por algunos seguidores a sus extremas consecuencias, como lo comprueba este testimonio de Aristóteles.

Además, estos filósofos, viendo que toda esta naturaleza sensible se mueve, y que nada se dice con verdad de lo que cambia, creyeron que, al menos acerca de lo que cambia siempre totalmente, no es posible decir verdad. De esta concepción surgió, en efecto, la opinión más extremosa entre las mencionadas, la de los que afirman que heraclitizan, y tal como la tenía Crátilo, el cual, finalmente, creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una.

Tomado de: *Metafísica de Aristóteles*.
Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982, pp 195-196.

9. LA ARMONÍA DE LOS CONTRARIOS, SEGÚN LA CUAL SE DESTACA EL DEVENIR

Para Heráclito aquello del "todo fluye" no era el punto de llegada sino el punto de partida del que comenzaba para llegar a una inferencia osada e importantísima.

Es verdad que el devenir, y por lo tanto el ser, implica un continuo paso de un contrario a otro, y por lo mismo esto parecería la actuación de una continua dominación de contrarios, como decía Anaximandro; pero de estos contrarios, dice Heráclito, nace una armonía y por lo tanto una maravillosa síntesis unitaria.

He aquí los fragmentos más celebres, admiradísimos en todos los tiempos.

Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.

761 (22 B 53) HIPÓL., IX 9, 4.

(Sobre la amistad) Heráclito dice que lo opuesto concuerda y que de las cosas discordantes surge la más bella armonía, y que todo sucede según discordia.

624 (22 B 8) ARIT., *Ét. Nicóm.* VIII 2, 1155b

No entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira.

624 (22 B 8) ARIT., *Ét. Nicóm.* VIII 2, 1155b

La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo.

635 (22 B 111) ESTÓB., *Flor.* I 177

No se conocerían ni el nombre de Justicia, si no pasaran estas cosas.

Heráclito, fr. 23,
en *Fragmentos filosóficos presocráticos.*

El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y es el mismo.

768 (22 B 60) HIPÓL., IX 10, 4

"Común es el comienzo y el fin en" la circunferencia de un círculo.

805 (22 B 103) PORF., *Cuest. Hom. a Il.* XVIII 200

Como lo mismo está en nosotros, viviente y muerto, así como lo despierto y lo dormido, joven y viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos.

Heráclito, fr. 88 Diels-Kranz.

Acoplamiento: íntegros y no íntegros, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y de Uno todas las cosas.

Heráclito, fr. 10 Diels-Kranz.

Cuando se escucha, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una.

641 (22 B 50, 51) HIPÓL, IX 9, 1:

El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se trasforma como fuego que, cuando mezcal con especias, es denominado según el aroma de cada una.

775 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8

Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.
Los filósofos presocráticos. I. Editorial Gredos. Madrid. 1986.

10. EL FUEGO-INTELIGENCIA PRINCIPIO SUPREM DE TODAS LAS COSAS

"Nada" mejor que el "fuego", en la dimensión física en la que se coloca la filosofía de Heráclito podía expresar que el perenne cambio, el contraste-y-armonía, la necesidad-y-saciedad. De las que hablan los fragmentos que hemos leído.

El fuego es el dios –inteligencia que rige y gobierna las cosas.

Con el fuego tiene intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro.

791 (22 B 90) PLUT., *De E* 388e

Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con media y con media apagándose.

741 (22 B 30) CLEM., *Strom.* V 104-SIMPL., Del Cielo 294, 4

Todas las cosas gobierna el Rayo.

772 (22 B 64) HIPÓL., IX 10, 7

Fases del fuego: en primer lugar mar; del mar; la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo. El mar se dispersa y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra.

742 (22 B 31) CLEM., *Strom.* V 105

A todas las cosas, al llegar al fuego, las juzgará y condenará.

774 (22 B 66) HIPÓL., IX 10, 7

Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

742 (22 B 32) CLEM., *Strom.* V 115

El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí.

779 (22 B 78) ORIG., C. *Celso* VI 12

Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas.

750 (22 B 41) D.L., IX 1.
Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá
Los filósofos presocráticos. I. Gredos, Madrid, 1986.

II. RECESIONES Y DESARROLLOS DE PENSAMIENTOS ÓRFICOS EN HERÁCLITO

Heráclito retoma pensamientos órficos y los desarrolla a la par que su pensamiento. Dice del alma que ésta no tiene límites, es decir, que sobrepasa la dimensión de lo físico. Dice del hombre que es mortal-inmortal, inmortal-mortal según se lo considere desde su cuerpo (mortal) o desde su alma (inmortal). Y hace claramente alusión al más allá.

Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera se el camino que recorras; tan profundo es su fundamento.

754 (22 B 45) D.L., IX 7

Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos.

(22 B 62) HIPÓL., IX 10, 6

A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan.

738 (22 B 27) CLEM., *Strom.* IV 144

Difícil es combatir con el corazón: pues lo que desea se compra al precio de la vida.

786 (22 B 85) PLUT., *Coriol.* 22
Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá
Los filósofos presocráticos. I. Gredos, Madrid, 1986.

LOS PITAGÓRICOS

12. LOS PRINCIPIOS DE TODAS LAS COSAS SON LOS NÚMEROS Y LOS ELEMENTOS DE LOS NÚMEROS

Las doctrinas de los Pitagóricos son consideradas en su conjunto. En efecto, ya Aristóteles anotaba esto muy bien al hablar de los "así llamados Pitagóricos", es decir, de pensadores no considerados individualmente como personas singulares sino sólo como grupo. M.Timpanaro Cardini explicó este punto con mucha claridad.

Aristóteles puso un particular relieve en el adjetivo " los así llamados" "[...] porque se encuentra ante un hecho singular: los otros filósofos, nombrados antes, cada uno se representaba así mismo; ciertamente tenían discípulos y seguidores, pero sin lazos particulares de Escuela. Los Pitagóricos, en cambio, constituyen un fenómeno nuevo: estudian y trabajan, por usar un término moderno, en equipo; su nombre es un programa, una sigla; en fin, es un término técnico que indica una orientación mental dada, una cierta visión de la realidad en la que concuerdan hombres y mujeres de patrias y condiciones diversas: Aristóteles capta esta característica, siente que, al introducir en el discurso a los Pitagóricos, debe en cierto sentido, prevenir cualquier asombro de quien escucha o lee: ¿¡cómo! Hasta ahora se presentaron figuras de filósofos bien individuadas, cada uno con sus perspectivas personales; y ahora aparece este grupo, con nombre de grupo, pero anónimo en relación con cada uno de sus componentes? Así se llaman precisamente, asegura Aristóteles, tal es la denominación oficial que tienen como Escuela y que, en el transcurso del tiempo representa la unidad y la continuidad de su doctrina. (I Pitagorici. Testimonianze e rammenti, La Nuova Italia).

Aristóteles, que había estudiado a fondo a los Pitagóricos, sintetiza muy bien su pensamiento en el primer libro de su Metafísica, (que representa la primera historia de la filosofía, guiada por un preciso punto de vista teórico), en un texto que merece ser leído por entero.

En tiempo de éstos, e incluso antes, los llamados pitagóricos, que fueron los primeros en cultivar las Matemáticas, no sólo hicieron avanzar a éstas, sino que, nutridos de ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todos los entes. Y, puesto que los Números son, entre estos principios, los primeros por naturaleza, y en ellos les parecía contemplar muchas semejanzas con lo que es y lo que deviene, más que en el

Fuego y en la Tierra y en el Agua, puesto que tal afección de los Números era la Justicia, y tal otra, el Alma y el Entendimiento, y otra, el Tiempo oportuno, y lo mismo, por decirlo así, cada una de las restantes; y viendo, además, en los Números las afecciones y las proporciones de las armonías –puesto que, en efecto, las demás cosas parecían asemejarse a los Números en su naturaleza toda, y los Números eran los primeros de toda la Naturaleza, pensaron que los elementos de los Números eran los elementos de todos los entes, y que todo el cielo era armonía y número. Y todas las correspondencias que veían en los números y en las armonías con las afecciones y con las partes del cielo y con el orden universal, las reunían y reducían a sistema. Y, si en algún punto faltaba algo, se apresuraban a añadirlo, para que toda su doctrina fuese coherente. Así, por ejemplo, puesto que la Década parece ser algo perfecto y abarcar toda la naturaleza de los números, dicen que también son diez los cuerpos que se mueven por el cielo, y, siendo nueve sólo los visibles, ponen como décimo la Antitierra. Pero de esto hemos hablado con más detalle en otro sitio. Si volvemos a insistir aquí, es para que aprendamos también de estos filósofos cuáles dicen que son los principios y cómo caen dentro de las causas mencionadas.


Busto de Pitágoras, conservado en la Sala de lo Filósofos del Museo Capitolino de Roma.

Pues bien, parece que también éstos consideran que el Número es principio, no sólo como materia para los entes, sino también como afecciones y hábitos, y que los elementos del número son lo Par y lo Impar, siendo uno de éstos finito y el otro infinito, y que el Uno procede de estos dos elementos (pues dicen que es par e impar), y que el número procede del Uno, y que el cielo entero, según queda dicho, es números. Pero otros, entre estos mismos, dicen que hay diez principios, que enumeran paralelamente:

1. Finito e Infinito,
2. Impar y Par,
3. Uno y Pluralidad,
4. Derecho e Izquierdo,
5. Masculino y Femenino,
6. Quieto y En movimiento,
7. Recto y Curvo,

8. Luz y Oscuridad,
9. Bueno y Malo,
10. Cuadrado y Oblongo

Así parece haber pensado también Alcmeón de Crotona, y o bien éste tomó de aquéllos esta doctrina, o bien aquéllos de éste. Alcmeón, en efecto, floreció siendo viejo Pitágoras, y enseño casi lo mismo que éstos; pues dice que la mayoría de las cosas humanas son dos, pero no enuncia, como éstos, los términos contrarios de una manera determinada, sino al azar, como Blanco y Negro, Dulce y Amargo, Bueno y Malo, Grande y Pequeño. Éste, pues, se expresó indeterminadamente acerca de los demás pares de contrarios, mientras que los pitagóricos enseñaron cuántos y cuáles eran.

Esto es, por consiguiente, lo que se puede deducir de ambas escuelas: que los contrarios son principios de los entes. Cuántos y cuáles son estos principios, sólo nos lo dice una. Pero cómo pueden ser reducidos a las causas mencionadas, tampoco éstos lo han explicado claramente, aunque parecen incluir los elementos en la de especie material; pues afirman que la substancia está constituida y plasmada a partir de los elementos, considerados como inmanentes en ella.

Tomado de: *Metafísica de Aristóteles.*
Valentín García Yebra. Editorial Gredos. Madrid. 1982, pp. 34-39.

13. LOS PRINCIPIOS DE LOS NUMEROS

Para los Pitagóricos las cosas dependen todas de los números, pero los números, a su vez, tienen elementos o principios de los que proceden. Todos los números se dividen en pares e impares: pero estos no son aún los elementos últimos.

El pitagórico Filolao precisa que estos elementos de los que derivan todos los números son el limitante y el ilímite, es decir, el in-finito es quien define.

Es forzoso que las cosas existentes sean todas limitantes o ilimitadas, o bien tanto limitantes como ilimitadas; no podría haber sólo cosas ilimitadas <ni sólo cosas limitantes>. Puesto que es manifiesto que las cosas existentes no |constan| de cosas todas limitantes ni de cosas todas ilimitadas, es evidente que el cosmos y las cosas que hay en él han sido compuestas armoniosamente, con cosas limitantes y cosas ilimitadas. Esto |lo| demuestra también lo |que sucede| en los hechos. En efecto, aquellos <hechos que provienen> de cosas limitantes como de cosas ilimitadas son limitantes y no limitantes, y los <que provienen> de cosas ilimitadas aparecen |como ilimitadas|.

177 (44 B 2) ESTOB., Ecl. I 21, 7a
Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá
Los filósofos presocráticos. I. Gredos, Madrid, 1986, p. 132.

14. EL COSMOS

El número que constituye, rige y gobierna la totalidad de las cosas, hace al universo entero una unidad orgánica y bien ordenada. La palabra "orden" en griego corresponde al término Kósmos. De ahí se deriva la denominación de "cosmos" que damos al universo.

He aquí el pasaje de Platón que explica este punto.

Dicen los sabios [...] que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón [...] llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno.

Tomado de Platón. *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1986, p. 118.

15. LA REANUDACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA REENCARNACIÓN

Que ya Pitágoras mismo hubiera aceptado la doctrina órfica de la reencarnación, nos viene atestiguado por este texto de Jenófanes.

Y en cierta ocasión él (Pitágoras) pasando cerca de un perrito maltratado, dicen que se compadeció y dijo este parecer: "Detente y no lo golpees porque, de cierto, es el alma de un hombre amigo mío, a quien reconocí oyéndolo gritar".

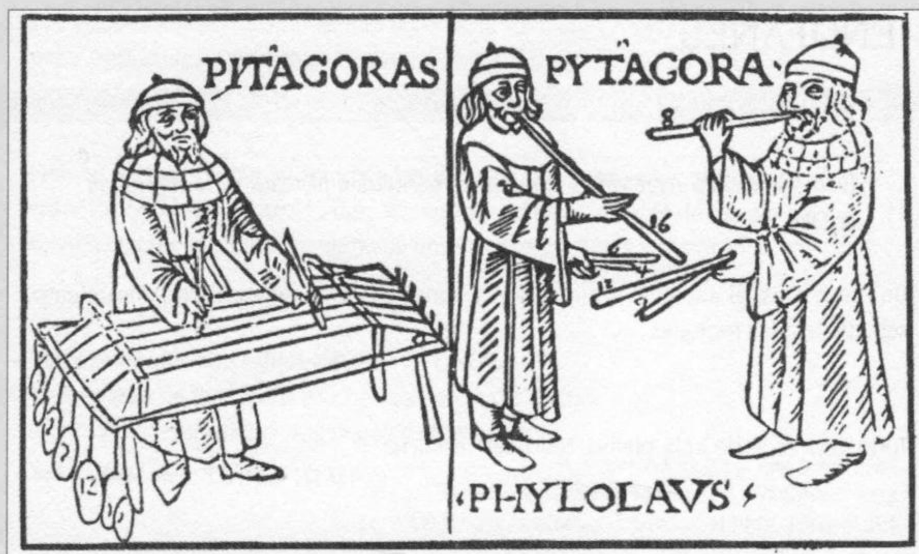
Jenófanes, fr. 7 Diógenes Laercio VIII 36.

16. SIMBOLOS Y PRECEPTOS MORALES Y RELIGIOSOS

En conclusión, leamos algunas observaciones tomados de las Vidas de los Filósofos de Diógenes Laercio, en las que se enumeran algunos preceptos morales y religiosos pitagóricos. Preceptos, que como el resto de las enseñanzas de Pitágoras, permanecieron ocultos por mucho tiempo.

Afirman que fue el primero que dijo que el alma haciendo un necesario giro, pasa de unos animales a otros. Fue también el primero que introdujo en Grecia las medidas y pesos, como dice Aristoxenes el Músico. El primero que llamó Véspero y Fósforo al mismo astro, según asegura Parménides.

Sus símbolos eran estos: No herir el fuego con la espada. No pasar por encima de



Pitágoras y Filolao en ilustraciones de la Theorica musicae de 1492. Los Pitagóricos fueron los primeros en comprender los nexos entre música y matemática (aquí representados por el tamaño de las cuerdas y por la longitud [illegible]

la balanza. No estar sentado sobre el cheniche. No comer corazón. Ayudar a llevar la carga, y no imponerla. Tener siempre cogidas las cubiertas de la cama. No llevar la imagen de Dios en el anillo. Borrar el vestigio de la olla en la ceniza.

Por no herir el fuego con la espada quería significar que no se ha de incitar la ira e indignación de los poderosos. No pasar por encima de la balanza, esto es, no traspasar la igualdad y justicia. No estar sentado sobre el cheniche es tener igual cuidado de lo presente que de lo futuro; pues un cheniche es el alimento para un día. Por el no comer corazón expresaba que no se ha de atormentar el ánimo con angustias y dolores.

Prohibía se ofreciesen víctimas sangrientas, y sólo permitía se adornasen las aras incruentas. No sufría se jurase por Dios, pues cada uno debe por sus obras hacerse digno de crédito. Que deben ser reverenciados los ancianos, teniendo por más venerable lo que es primero en tiempo; así como en el cielo es mejor el orto que el ocaso; en el tiempo, el principio mejor que el fin, y en la vida es mejor la generación que la corrupción

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VIII, 9, 10, 11, 14.

JENÓFANES

17. DIOS Y LO DIVINO

Estos fragmentos representan la primera presentación filosófica de la concepción de Dios.

Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales.

536 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109

Todo <él> ve, todo <él> piensa, todo <él> escucha.

537 (21 B 24) S.E., *Adv. Math.* IX 144

Pero sin trabajo, con la <sola> fuerza de la mente, hace vibrar a todas las cosas.

538 (21 B 25) SIMPL., *Fís.* 23, 20.

Permanece siempre en el mismo <lugar>, sin moverse, ni le conviene emigrar de un lado al otro.

539 (21 B 26) SIMPL., Fís. 23, 11-12.
Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá
Los filósofos presocráticos. I. Gredos, Madrid, 1986, p. 305.

18. CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN ANTROPOMÓRFICA DE LOS DIOSES

Jenófanes critica las concepciones tradicionales de lo divino que eran antropomórficas.

Pero si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos
o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres,
dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos,
los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes,
tal como si tuvieran la figura correspondiente <a cada uno>.

531 (21 B 15) CLEM, *Strom.* V110

Los etíopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros; los tracios, que <tienen> ojos azules y pelo rojizo.

532 (21 B 16) CLEM., *Strom.* VIII 22:

Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres, y narrado muy a menudo acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros.

529 (21 B 11-12) S.E., *Adv. Math.* IX 193 y I 289:

Homero y Hesíodo según Jenófanes de Colofón:
Así narraron de los dioses muchísimas acciones ilícitas:
robar, cometer adulterio, engañarse recíprocamente.

Sexto Empírico, *Adv. Math.* I 289.
Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.
Los filósofos presocráticos. I. Gredos, Madrid, 1986, p. 304.

PARMÉNIDES

19. EL PROEMIO DEL POEMA SOBRE LA NATURALEZA

En el proemio del poema, que es verdaderamente sugestivo y de gran aliento, Parménides se imagina que es llevado, en un carro tirado por hábiles caballos y guiado por unas doncellas hijas del Sol, de las casas de la Noche hacia la luz y conducido ante la diosa (que personifica la verdad), quien le revela la verdad misma en su conjunto. Dike y Themis, a las que se menciona como fuerzas que han guiado a Parménides, son las leyes supremas de lo real y por lo tanto del pensar y del vivir y en este sentido constituyen las fuerzas más propicias, que conducen por el camino de la verdad e inducen a que se lo recorra. En este proemio, en los últimos cinco versos, se expone, por alusiones, el mapa conceptual del pensamiento del Eleata, es decir, la distinción de las tres vías del conocimiento: la de la verdad (el "sólido corazón de la verdad"), la de la opinión engañosa ("las opiniones de los mortales") y la de la opinión probable ("cómo era necesario que fueran verdaderamente las cosas que aparecen").

Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance
me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron al camino, abundante en signos,

de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe.
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy conocedoras,
tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino.
Los ejes en los cubos <de las ruedas> despedían un sonido sibilante
agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas bien
redondas por ambos lados), cuando con prisa me condujeron
las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de la Noche,
hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos.
Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del Día,
y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.
Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes hojas,
de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las llaves de usos alternos;
hablándole con dulces palabras, las doncellas la persuadieron sabiamente para que el cerrojo asegurado
quitara pronto de las puertas; entonces éstas abrieron sus
hojas en gigantesco bostezo, con lo cual las jambas, muy labradas en bronce, una tras otra giraron en los goznes,
provistas de bisagras y pernos. Allí, a través de ellas, las doncellas, siguiendo la ruta,
derecho guiaron al carro y las yeguas.
Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano
derecha entre la suya, y me habló con estas palabras:
«¡Oh joven, que en compañía de inmortales aurigas
y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra morada,
bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha enviado a andar
por este camino (está apartado, en efecto, del paso de los hombres),
sino Temis y Dike. Y ahora es necesario que te enteres de todo:
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda;
por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera.
Pero igualmente aprenderás también tales cosas; como lo que se les aparece
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.

Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.
Los filósofos presocráticos I. Gredos, Madrid, 1986, pp. 475-476.

20. LA PRIMERA PARTE DEL POEMA: EL CAMINO DE LA VERDAD

Las palabras de la diosa, con las que concluye el prólogo, dejan bien en claro que las vías por las que avanza el pensamiento humano, son tres:

1) la de pura verdad;

2) la de las opiniones erradas de los mortales;

3) la de la opinión probable, que se mueve, de manera correcta, entre las apariencias.

Recordemos algunos conceptos-claves

En la primera parte del poema (que nos ha llegado en gran parte) Parménides habla de la vía de la verdad absoluta, es decir, de la vía del ser y, por antítesis, de la vía de la falsedad absoluta, que es la vía del no-ser, es decir, la vía que caminan aquellos mortales que creen que el ser y el no-ser se mezclan de varias maneras.

En esta parte del poema, Parménides, por primera vez en el pensamiento occidental, enuncia el gran principio de no-contradicción: el ser es y no puede no ser; el no-ser no es y no puede ser.

Además, se pone en evidencia cómo sólo el ser es pensable y decible y como el no-ser no es ni pensable ni decible.

El ser, entendido así en sentido integral y unívoco, no puede nacer (porque, de otro modo, procedería del no-ser, lo cual es imposible), no puede perecer (porque, de otro modo, iría a un no-ser que no es), no tiene pasado ni futuro, sino que es siempre, es inmóvil, todo igual, como una esfera perfecta, por lo tanto, todo-uno. Las cosas de las que hablan los hombres, no son sino nombres vanos.

1. El ser es no creado e imperecedero

Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes:
que, en tanto existe, es inengendrado e imperecedero;
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente;
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te permito
que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o que no <exista>.
Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas, sino que lo mantiene. Pero la decisión acerca de estas cosas reside en esto:
es o no es. Ahora bien, está decidido, como lo <exige> la necesidad,
dejar un <camino>, impensable o innombrable (ya que no es un verdadero

camino), y <admitir> el otro que existe y es verdadero.
¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo generaría?
Pues si se generó, no es, ni <es> si ha de ser en algún momento futuro.
De tal modo, cesa la génesis y no se oye más de destrucción.

2. El ser es indivisible y todo igual

Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión;
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente; por ello
es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente.

3. El ser es inmóvil y nada le falta

Pero inmóvil en los límites de grandes ligaduras
existe sin comienzo ni fin, puesto que la génesis y la destrucción
se pierden a lo lejos, apartadas por la fe verdadera.
Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí mismo,
y así permanece firme en su posición; pues la poderosa Necesidad
lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea en su torno.
A causa de lo cual al ente no le es lícito ser inacabado,
Pues no carece de nada: si <careciera de algo> el ente, carecería de todo.

4. Coincidencia entre ser y pensamiento

(Lo que) puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento.
En efecto, fuera del ente –en el cual tiene consistencia lo dicho–
no hallarás el ente. Pues no hay ni habrá nada
ajeno aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado
a ser íntegro e inmóvil; por eso son todo nombres
que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos:
generarse y perecer, ser y no <ser>,
cambiar de lugar y mudar de color brillante.

5. El ser y la figura de la esfera

Puesto que hay un límite último, es completo
en toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones; pues es forzoso

que no exista algo mayor ni algo menor, ya que es por completo incólume;
igual por todos lados, se encuentra en sus lados.
Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento
Acerca de la Verdad».

Tomado de: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.
Los filósofos presocráticos. I. Gredos, Madrid, 1986, p. 479-481.

ZENÓN DE ELEA

21. LAS DEMOSTRACIONES POR ABSURDO DE LAS TESIS DEL ELEATISMO

Zenón desarrolló la función de ataque contra los adversarios de la Escuela eleática. En efecto, buscó defender las tesis de Parménides mediante refutaciones sistemáticas de las tesis contrarias de los adversarios para reducirlos al silencio. Con él nació la llamada demostración por absurdo que, en vez de demostrar una tesis partiendo de determinados principios, intenta probarla llevando la tesis contradictoria al absurdo.

He aquí el texto del Parménides de Platón, que ilustra bastante bien la estructura del método de Zenón.

—Comprendo, Parménides –prosiguió Sócrates–, que Zenón, que está aquí con nosotros, no quiere que se lo vincule a ti sólo por esa amistad que os une, sino también por su obra. Porque lo que él ha escrito es, en cierto modo, lo mismo que tú, pero, al presentarlo de otra manera, pretende hacernos creer que está diciendo algo diferente. En efecto, tú, en tu poema, dices que el todo es uno, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas. Él, por su lado, dice que no hay multiplicidad, y también él ofrece pruebas numerosísimas y colosales. Uno, entonces, afirma la unidad, mientras que el otro niega la multiplicidad, y así, uno y otro se expresan de modo tal que parece que no estuvieran diciendo nada idéntico, cuando en realidad dicen prácticamente lo mismo; da, pues, la impresión de que lo que vosotros decís tiene un significado que a nosotros, profanos, se nos escapa.

—Sí, Sócrates, –replicó Zenón–. Pero tú, entonces, no has acabado de comprender cuál es la verdad a propósito de mi escrito. Sin embargo, tal como las perras de Laconia, muy bien persiguiendo y rastreando los argumentos. Hay, ante todo, algo

que se te escapa: que mi obra, por nada del mundo tiene la pretensión de haber sido escrita con el propósito que tú le atribuyes, la de sustraerse a los hombres como si fuera grandiosa. Lo que tú señalaste es algo accesorio, pero, a decir verdad, esta obra constituye una defensa del argumento de Parménides, contra quienes intentan ridiculizarlo, diciendo que, si lo uno es, las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas y contradictorias con el argumento mismo. Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad, y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo poner al descubierto que, de su propia hipótesis –"si hay multiplicidad"–, si se la considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que de la hipótesis sobre lo uno.

Tomado de: Platón. *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1986, pp 36-38.

MELISSO

22. LOS PRINCIPALES FRAGMENTOS DE LA OBRA SOBRE LA NATURALEZA O SOBRE EL SER

Melisso fue el primer sistematizador del pensamiento eleático.

En efecto, Parménides, expresándose en poesía, no afrontó aquellos problemas que implicaban la deducción y la fundación de ciertos atributos del ser.

Zenón dio al Eleatismo la contribución de la defensa indirecta por absurdo, refutando las tesis opuestas a la de Parménides.

Pero Melisso, al contrario, dio al pensamiento eleático una forma sistemática, en una bella prosa bastante clara, deduciendo con mucho rigor los atributos y llevando el pensamiento eleático a las extremas consecuencias.

Traemos los tres fragmentos-claves que han llegado de su escrito Sobre la Naturaleza o Sobre el Ser.

1. El ser y su eternidad

Siempre era lo que era y siempre será. Si, en efecto, se hubiese generado, habría sido necesario que antes de generarse fuese nada; pero si era nada, de ningún modo podría haberse generado nada a partir de nada.

224 (30 B 1) SIMPL., *Fís.* 162, 24-26.

2. El ser y su infinitud

Puesto que no se ha generado, es, <o sea> no sólo era, sino también siempre será, y no tiene |por tanto| tampoco principio ni fin, sino que es infinito.

Si se hubiese generado, tendría principio (pues en cierto momento habría terminado de generarse); pero, puesto que no comenzó ni terminó, |pues| siempre era y siempre será, no tiene |por tanto| principio ni fin.

225 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 20-24.

No es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo.

226 (30 B 2) SÍMPL., *Fís.* 109, 24-25.

Si es <infinito> tiene que ser uno. Si fuesen dos, no podría ser infinito, pues limitarían entre sí.

230 (30 B 6) SÍMPL., *Del cielo* 557, 16-17.

3. Atributos esenciales del ser como uno-todo

1. Es, pues, entonces, eterno, infinito, uno y todo homogéneo.

2. Y no puede perder algo, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena. En efecto, si padeciese alguna de estas cosas, entonces no sería uno. Si se alterase, necesariamente no sería homogéneo lo que es, sino que tendría que perecer lo que era antes y tendría que generarse lo que no es. Si en diez mil años llegara a alterarse en un pelo, se destruiría todo en la duración toda del tiempo.

3. Pero no es factible que sea cambiada su forma: en efecto, la forma que estaba antes no perece ni se genera la que no es. Y puesto que nada se agrega, ni perece, ni se altera, ¿cómo podría suceder que algo encuentre su forma cambiada? Si, en efecto, en algo se hiciese diferente, su forma ya habría cambiado.



[illegible] fue la cuna de la filo[illegible]

4. No tiene dolor; no podría ser un todo si tuviese dolor. En efecto, una cosa que tiene dolor no puede ser siempre, ni podría tener una fuerza igual a la sana; y no sería tampoco homogénea, si tuviese dolor: sufriría, ciertamente, si algo se le quitase o agregase, y no sería, por tanto, ya homogénea.

5. Tampoco lo que es sano podría tener dolor: perecería, en efecto, lo que es sano –lo que es– si se generase lo que no es.

6. Y también para el sufrir |vale| el mismo argumento que para el tener dolor.

231 (30 B 7) SÍMPL., *Fís.* 111, 19-112, 6.

7. Y no hay vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! Tampoco |lo que es| se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse.

8. Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso.

9. Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno.

10. en consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es: Y si, por tanto, es un pleno, no se mueve.

232 (30 B 7) SIMPL. *Fís.*, 112, 6-15.

Tomado de *Los filósofos presocráticos* II, pp. 121-123.

EMPÉDOCLES

23. EL SER Y LOS FENOMENOS

Con Empédocles se abre la nueva perspectiva de los filósofos "pluralistas".

Parménides buscó, de algún modo, salvar los fenómenos con su "tercera vía", la de las apariencias probables; pero no lo logró si no aporéticamente. En efecto, si luz y noche son "iguales" en el ser, no se logra comprender cómo puede ser diferente la una de la otra. Y así como el ser no puede ser generado y es incorruptible, así cada cosa que sea absorbida por el ser, deberá tener las mismas características. Si Parménides salvaba el ser, perdía, en sustancia, los fenómenos.

Empédocles en su poema Sobre la Naturaleza (del que se adujo tres fragmentos esenciales), buscó precisamente salvar, además del ser, los fenómenos.

1. La recuperación del principio eleático del "nada nace" y "nada perece" y el significado de "nacimiento" y "muerte"

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno de los
seres mortales, ni tampoco un fin en una funesta muerte, sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo mezclado
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.

477 (31 B 8) PLUT., *adv. Col.* 1111F; AECTO, I 30, 1.

Ingenuos: pues no poseen pensamientos de largo alcance
aquellos que suponen que lo que previamente no era puede llegar a ser,
o que algo puede morir y ser completamente destruido.

480 (31 B 11) PLUT., *adv. Col.* 1113C.

Un hombre sabio no podría predecir esto en su corazón:
que mientras viven eso que llaman vida,
mientras tanto existen, y miserias y dichas les sobrevienen,
pero antes de que los mortales se ensamblen y [después de que] se disuelvan, no son nada.

484 (31 B 15) PLUT., *adv. Col.* 1113D.
Tomado de: *Los filósofos presocráticos* II, pp. 257-259.

2. Los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) como "raíces de todo"

Escucha, primero, las cuartro raíces de todas las cosas:
Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal.

475 (31 B 6) AECIO, I 3, 20; S E., *Adv. Math.* X 315.

[...] En el Rencor todos tienen aspecto distinto y se hallan escindidos,
pero en la Amistad marchan juntos y se desean mutuamente.
De ellos procede, pues, todo lo que se fue, es y será,
brotaron los árboles, los hombres y las mujeres,
Las fieras, los pájaros y los peces que se nutren en el agua,
y también los dioses de larga vida, superiores en dignidad.
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a través de otro
Se vuelven de apariencia diversa; hasta el punto se trasmutan por la mezcla.

490 (31 B 21) SIMPL., Fís. 159, 13; ARIST., De Gen. y Corr. I 1, 314b; GAL., de simpl. med. temp. II 1; PLUT., *de prim. frig.* 949F; ARIST., *Met.* III 4, 1000a

Y como cuando los pintores decoran las ofrendas religiosas
—hombres bien diestros en su arte por la comprensión que poseen—
ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas y menos de otras,
ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las cosas,
creando árboles, hombres y mujeres,
fieras, aves y peces que se nutren en el agua,
y también dioses de larga vida, superiores en dignidad.
Así, no dejes que el engaño arrastre tu ánimo a creer que exista alguna otra
fuente de donde procedan las cosas mortales, al menos de las innumerables que se manifiestan.
Antes bien, debes admitir esto con certeza, ya que oíste el relato de parte de un dios.

492 (31 B 23) SIMPL., *Fís.* 159, 27.

Y predominan por partes en el girar del ciclo,
Y se consumen unos en otros y se acrecientan en la parte que le asigna el destino.
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a través de otro
se vuelven hombres y diversas razas de fieras
ya confluyendo en un único orden por causa de la Amistad
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el rencor del Odio,
hasta que creciendo juntamente queden totalmente subsumidos y se vuelvan Uno.
Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde muchos,
y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no es estable;
pero en tanto que ellos nunca cesan de cambiar ininterrumpidamente,
así, siempre, son, inmutables a lo largo del ciclo.

495 (31 B 26) SIMPL., Fís. 33, 18.
Tomado de *Los filósofos presocráticos* II. pp. 257, 262-265.
Empédocles, Sobre la Naturaleza, frs. 6, 21, 23 y 26 Diels-Kranz

3. El "amor" o "concordia" y la "discordia" u "odio" como principios cósmicos

[...] *Y ellos nunca cesan de cambiar ininterrumpidamente, ya confluyendo hasta ser Uno por causa de la Amistad,*
ya en cambio, conducido cada uno separado por el rencor del Odio.
<*Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde muchos*>
y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no es estable;

pero en tanto que nunca cesan de intercambiar ininterrumpidamente,
así, siempre son, inmutables a lo largo del ciclo.
Pero vamos, oye mi relato, pues la enseñanza hace crecer la mente.
Como ya dije antes al indicar los confines de mi relato,
algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno sólo
desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos desde Uno:
fuego, agua, tierra y la inmensa altura del aire,
Y el funesto Odio separado de ellos, igual en todo respecto,
y la Amistad entre ellos, semejante en largo y en ancho.
Obsérvala con el intelecto, no quedes con ojos de asombro:
es ella a quien la consideran innata en los miembros de los mortales,
y por ella tienen amorosos pensamientos y realizan amigables tareas,
llamándola por el nombre de Alegría o de Afrodita;
sin que la haya percibido, yendo y viniendo entre ellos, ningún
hombre mortal. Oye, empero, el trayecto no engañoso de mi discurso.
Todos ellos son semejantes y de la misma edad,
pero cada uno es dueño de diferentes prerrogativas y
posee su propio carácter,
y predominan por partes en el girar del tiempo.
Y, además de ellos, nada hay que se produzca ni que cese de ser.
Pues si perecieron ininterrumpidamente, ya no podrían ser;
¿Y qué cosa podría hacer que el todo crezca? ¿Y de dónde podría provenir?
¿Y de qué modo podría desaparecer, ya que nada está carente de ellos?

486 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25 y 161, 14; PLUT., *Amat.* 756D; CLEM., Strom. V 15.

No hay nada en el todo que sea vacío o lleno.

482 (31 B 13) AECIO, I 18, 2; PS. ARIST., M. I. G. 2, 28, 976b.

Y, del todo, nada hay vacío ¿de dónde, pues, podría provenirle algo más?

483 (31 B 14) PS. ARIST., M. J. G. 2, 28, 976b.

Ellos son, empero, los mismos, pero corriendo uno a través de otro
llegan a ser tales y cuales cosas, y son siempre y continuamente los mismos.

486 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25 y 161, 14; PLUT., *Amat.* 756D; CLEM., Strom. V 15.

Tomado de: *Los filósofos presocráticos* II, pp. 259-261, 258.

ANAXÁGORAS

24. EL INTENTO DE SUPERAR EL ELEATISMO CON LA TEORÍA DE LAS "OMEOMERÍAS"

Anaxágoras asume, frente al principio de Parménides, la misma posición tomada por Empédocles, pero propone una solución diferente de la aporía en la que se debatía el Eleastismo. No hay nacimiento ni muerte, porque no hay no-ser. Nacer es siempre un llegar por composición de cosas ya existentes, que son como los gérmenes de todas las cosas, es decir, las omeomerías. Éstas se describen como sigue.

Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma. Y estos hombres tienen ciudades pobladas y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan. Esto, por consiguiente, lo he dicho respecto de la separación, porque la separación se produce no sólo como entre nosotros, sino también en otras [partes].

Ahora bien, antes de que se separaran, cuando todas las cosas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color. Lo impedía, en efecto, la mezcla de todas las cosas, tanto de lo húmedo como de lo seco, y de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro; y había allí mucha tierra y semillas infinitas en cantidad, en nada parecidas entre sí. En efecto, tampoco ninguna de las demás cosas en nada se parecía a otra. Y dada esta situación, se debe creer que todas las cosas estaban en el conjunto.

839 (59 B 4) SIMP., *Fís.* 34, 29-35, 9 y 34, 21-26.

En efecto, ¿cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?

845 (59 B 10) ESC. A GREG., XXXVI 911:
Tomado de: *Los filósofos presocráticos* II. pp. 397, 399, 400.

25. LA CONCEPCIÓN DE LA INTELIGENCIA CÓSMICA

El cosmos nace de la mezcla original de todas las omeomerías, por un movimiento impreso en ellas por una inteligencia que es la realidad "más fina" y "más pura", separada de todo el resto, y que precisamente en cuanto tal, imprime movimiento a la masa de las omeomerías, que están todas mezcladas juntamente, y hace que nazcan las cosas. Esta es, ciertamente, la más poderosa intuición de Anaxágoras, aunque no logró desarrollarla adecuadamente.

Leamos los fragmentos completos que hablan de la Inteligencia cósmica.

En cada cosa hay una porción del todo, salvo del intelecto; y hay algunas en las que también está el intelecto.

Anaxágoras, fr. 11 Diels-Kranz

Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo. En efecto, si no existiese por sí mismo, sino mezclado con cualquier otra cosa, estaría mezclado con todas las cosas, si estuviera mezclado con alguna. Pues en todo hay una porción de todo, como ya lo he dicho antes; y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al |que lo hace| en tanto existe solo por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto. Y el intelecto dominó la rotación del conjunto, de modo que rotase al principio. Y primeramente comenzó a rotar desde lo pequeño, y rota más, y rotará más aún. Y las cosas que estaban mezcladas y que se separan y dividen, a todas las conoce el intelecto. Y cuantas cosas que estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no son, y cuantas ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación, en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna, y también el aire y el éter que se separan. Esta rotación misma hizo que se separaran: y se separa de lo raro lo denso, y de lo frío lo caliente, y de lo oscuro lo brillante, y de lo húmedo lo seco. Y hay muchas porciones de muchas cosas. Pero por completo nada se separa ni se divide una cosa de la otra, excepción hecha del intelecto. Y el intelecto es todo homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero de lo demás nada es semejante a nada, sino que cada cosa es y era manifestante aquello de lo que más hay.

847 (59 B 12) SIMPL, Fís. 164, 24 y 156, 13-157, 4.
Tomado de: *Los filósofos presocráticos* II. pp, 399.

26. LA INTELIGENCIA CÓSMICA, CAUSA DE TODAS LAS COSAS, NO SE TIENE EN PIE SI SE QUEDA EN EL PLANO FÍSICO

Platón, bajo el primer impacto del libro de Anaxágoras, tuvo una gran esperanza, pues éste introducía la inteligencia como causa de todas las cosas. Pero dicha esperanza fue pronto desilusionada porque Anaxágoras, aunque había introducido una inteligencia cósmica, se quedó en el plano físico y continuó dando el máximo relieve a los elementos físicos. Debería, al contrario, haber mostrado cómo la inteligencia en cuanto tal actúa en función de lo mejor, es decir, del Bien, que implica una dimensión del ser que está mas allá de la puramente física.

La inteligencia, pues, si se toma sola junto con los elementos físicos no es suficiente para "unir" y "mantener juntas" las cosas: se necesita alcanzar otra dimensión que lleve a la "causa verdadera" que es, precisamente, a lo que se refiere la verdadera inteligencia. Y esta dimensión es la del inteligible, a la que puede llegarse sólo con un método diferente del seguido por los Físicos, un método que lleva más allá de lo físico.

Esta crítica, a pesar del énfasis que da al punto débil de la doctrina de Anaxágoras, confirma la gran importancia de la inteligencia cósmica.

Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallara respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo. Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa. Y también

estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta Pues jamás habría supuesto que, tras afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son. Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor.

Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas



Esta moneda, hallada en Clazomene, representa (en el reverso) a Anaxágoras (se conserva en el British Museum de Londres).

por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando como un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo al aire. En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo. Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro –dijo–, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?

—Desde luego que lo quiero, más que nada –respondió.

Tomado de: Platón. *Diálogos* III. Gredos, Madrid, 1986, pp. 104-108.

LEUCIPO Y DEMÓCRITO

27. LOS NEXOS ENTRE EL ATOMISMO Y EL ELEATISMO

La "física" de los atomistas es el tentativo mas ingenioso de salvar el Principio de Parménides y al mismo tiempo de explicar los fenómenos (Leucipo había sido discípulo directo de los Eleatas). Los átomos son una especie de fractura del ser eleá-

tico en infinitos "seres-uno" diferenciándose el uno del otro no por cualidad sino por la figura geométrica.

De la conjunción y de la disgregación de los átomos provienen el nacer y el perecer. La causa de la conjunción de los átomos deriva del movimiento mecánico que ellos tienen por naturaleza. El ser-uno-plural de los átomos se posibilita por el vacío que separa precisamente un átomo de otro.

He aquí un pasaje de Aristóteles que explica bien los nexos entre el Atomismo y el Eleatismo.

Leucipo y Demócrito, concibiendo o estableciendo un principio que ciertamente es conforme a la naturaleza. En efecto, según el parecer de algunos filósofos antiguos, lo que existe debe ser necesariamente uno e inmóvil. Porque el vacío en sí no existe, y nada puede moverse si el vacío separado no se halla en el mundo real de las cosas. Y, además, que tampoco podrían existir muchas cosas al no existir lo que las distinguía.

Leucipo, en cambio, creyó haber dado con razones que, diciendo cosas que estaban de acuerdo con la sensación, no eliminaban la generación, ni la corrupción, ni el movimiento, ni la pluralidad de los seres. Dijo, pues, todas estas cosas de forma adecuada al orden de las apariencias o fenómenos, mientras que a los que pretendían mantener a toda costa la unidad, porque sin el vacío no existe el movimiento, les dice que el vacío es no–ser, y que lo que existe no tiene nada de no–ser. Porque lo que propiamente existe está lleno. Pero que lo que es así no constituye una unidad, antes constituye una multitud de número infinito de seres indivisibles a causa de la pequeñez de su volumen o su masa; y que estas partículas se movían en el vacío, puesto que el vacío existía, y que cuando se juntaban y se reunían, se verificaba la generación; cuando se separaban, tenía lugar la corrupción o destrucción. Y que producían y recibían una acción, en cuanto estaban en contacto, ya que, en esta misma medida, no constituían una unidad. Había generación cuando se componían y se entrelazaban entre sí. Que de aquello que realmente constituía una unidad no se podía engendrar una multitud, una unidad; sin embargo, esto era imposible. Sino que, según decían Empédocles y algunos otros, se recibía la acción a través de los poros; también así se realizaba toda alteración y toda pasión, puesto que la descomposición o corrupción tenían lugar a través del vacío o por medio de él; y de manera análoga el crecimiento, por la introducción e integración de algunos sólidos en los poros del todo.

Es necesario que Empédocles diga prácticamente lo mismo que Leucipo; es decir, que existen unos determinados sólidos, además indivisibles, a no ser que los poros sean continuos en todos los sentidos o dimensiones, lo cual es absolutamente imposible. Pues el sólido, en este caso, no sería nada más que los poros; es decir, sería solem-

note un vacío. Es, por tanto, necesario que las partículas que están en contacto sean indivisibles y que los espacios intermedios entre ellas estén vacíos, espacios estos a los que él da el nombre de poros.

Así habla Leucipo, al referirse a la acción y la pasión.

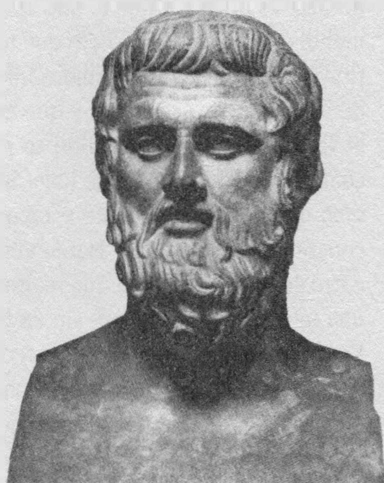
Tomado de: Aristóteles.
Obras (*De la generación y corrupción*, Libro I, cap. 8).
Aguilar, Madrid, 1967, pp. 799-800.

28. LA ÉTICA DE DEMÓCRITO

Demócrito tuvo una gran sensibilidad para los problemas éticos, a los cuales su época estaba ya particularmente atenta. Sin embargo, él afirma cosas muy bellas y profundas, pero predominantemente al nivel de máximas que se imponen como tales, mucho más que por los fundamentos atomísticos de su física.

En particular, exalta la justa medida que había sido el ideal de los Griegos a partir de los poetas gnómicos (inclusive ya en gran parte en Esíodo) y afirma enérgicamente que la felicidad no está en los placeres del cuerpo sino en los del alma.

El buen ánimo surge para los hombres mediante la moderación del deleite y la armonía de la vida. Todo lo excesivo y lo afectuoso suele variar y produce una gran perturbación en el alma, y aquellas almas que son agitadas por grandes desarreglos no se encuentran bien ni están bien animadas. Es necesario que el conocimiento se atenga a lo posible y se contente con lo que tiene, prestando poca atención a quienes envidiamos y admiramos, sin estar a su servicio con la inteligencia, sino observando las vidas de quienes sufren desdichas y pensando en la violencia que experimentan, de modo tal que lo que tengamos y poseamos nos parecerá grande y envidiable y ya no ocurrirá que suframos en nuestra alma por apetecer más. Pues el que admira a quienes poseen y son considerados dichosos por los otros hombres, y en todo momento les está prestando atención, se verá



Rostro de una herma conjeturalmente atribuido a Demócrito; de las numerosas obras del filósofo, nacido en Abdera, en Tracia, nos quedan más de doscientos fragmentos

obligado a estar siempre haciendo algo nuevo y a llevar a cabo, llevado por su deseo, algo incorrecto que las leyes prohíben. Por ello es necesario no buscar estas cosas, sino contentarse con aquéllas, comparando nuestra propia vida con la de quienes están en peores condiciones, considerándonos dichosos al meditar cuánto sufren ellos, y en qué medida nuestra situación es mejor que la suya. Si te atienes a este conocimiento, tendrás el mejor ánimo y expulsarás de tu vida estas desdichas no pequeñas: la envidia, los celos, la enemistad.

741 (68 B 191) ESTOB., *Flor.* III 1, 210.

Tomado de: *Los filósofos presocráticos* III. Editorial Gredos. Madrid. 1980. p. 370.

29. ALGUNOS PENSAMIENTOS SOBRE LA FELICIDAD Y LA VIRTUD

Tanto la felicidad como la desdicha pertenecen al alma.

1007 (68 B 170) ESTOB., *Ecl.* II 7, 3i.

La felicidad no reside en el ganado ni en el oro; el alma es la residencia del destino.

1008 (68 B 171) ESTOB., *Ecl.* II 7, 3i.

Quien escoge los bienes del alma elige lo más divino; quien, por el contrario, prefiere los bienes del cuerpo, elige lo humano.

868 (68 B 37) DEMÓC., 3.

No por temor sino por deber es preciso abstenerse de acciones viciosas.

871 (68 B 40) DEMÓC., 7.

El valiente no es sólo el más fuerte frente al enemigo, sino frente a los placeres. Hay quienes dominan las ciudades y son esclavos de las mujeres.

1051 (68 B 214) ESTOB., *Flor.* III 7, 25.

Bueno es, no tanto el no cometer injusticia, sino el no tener intención de cometerla.

894 (68 B 62) DEMÓC., 27.

Nadie debe avergonzarse más ante los hombres que ante sí mismo, ni obrar mal ni cuando nadie lo ve ni cuando lo ven los demás. Hay que avergonzarse ante todo ante sí mismo y establecer esta ley en el alma, de modo de no hacer nada impropio.

1101 (68 B 264) ESTOB., *Flor.* IV 5, 46.

No por temor sino por deber es preciso abstenerse de acciones viciosas.

872 (68 B 41) DEMÓC., 7.

No hagas ni digas nada feo, aunque estés solo; aprende a avergonzarte más ante ti mismo que frente a los demás.

1081 (68 B 244) ESTOB., *Flor.* III 31, 7.

Toda tierra es accesible para el hombre sabio, pues la patria del alma buena es todo el universo.

1084 (68 B 248) ESTOB., *Flor.* III 40, 7.

Tomado de *Los filósofos presocráticos* III. Editorial Gredos. Madrid. 1980, pp. 405, 392, 411, 394, 414, 417.

Tercera parte

EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE

"El alma nos ordena conocer a quien nos amonesta:
Conócete a ti mismo"
Sócrates

Capítulo III

LA SOFÍSTICA Y EL DESPLAZAMIENTO DEL EJE DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: DEL COSMOS AL HOMBRE

I – *Orígenes, naturaleza y finalidad del movimiento sofista.*

Quién es el sofista y qué es la Sofística
→§ 1-5

• "Sofista" significa sabio y precisamente sabio es cada uno de aquellos problemas que se relacionan con el hombre y su posición en la sociedad.

La Sofística constituye una innovación radical de la problemática filosófica, al desplazar el eje de las investigaciones del cosmos al hombre. Ella inaugura, por lo tanto, el período llamado "humanista" de la filosofía griega.

Esta nueva orientación se debió no sólo a causas filosóficas –los filósofos de la naturaleza no supieron dar una respuesta que resolviera el problema del principio– sino también a causas socio–políticas: la crisis de la aristocracia y el ascenso de una nueva clase social.

Los Sofistas proclamaron poseer el arte de educar a los hombres y de prepararlos para la vida política, ofreciéndoles nuevas ideas y nuevos instrumentos.

La Sofística se agrupa en cuatro expresiones:

a) la primera generación de los maestros (Protágoras, Gorgias, Pródico);

b) los Ergotistas;

c) los Sofistas políticos;

d) un grupo de Sofistas ligados a los maestros de la primera generación, que constituyó la escuela "naturista", llamada así porque, como se verá en lo que sigue, contraponían la ley natural a la positiva.

1. Significado del término "sofista"

"Sofista" es un término que significa "sabio", "experto en el saber". La acepción del término, de por sí positiva, llegó a ser negativa sobre todo por la toma de posición fuertemente polémica de Platón y de Aristóteles. Durante mucho tiempo, los historiadores de la filosofía consideraron buenos, además de las informaciones dadas por Platón y Aristóteles, sus juicios, de modo que el movimiento sofista fue, en general, desvalorado y considerado principalmente como un momento de grave decadencia del pensamiento griego. Sólo en nuestro siglo fue posible una revisión sistemática de aquellos juicios y una revaloración histórica posterior y radical de los Sofistas; la conclusión a la que se ha llegado hoy es que los Sofistas constituyen un anillo esencial en la historia del pensamiento antiguo.

2. Desplazamiento del interés por la naturaleza al hombre.

En efecto, los Sofistas realizaron una verdadera y propia revolución espiritual (desplazando el eje de la reflexión filosófica *de la physis* y del *cosmos al hombre y a cuanto concierne a la vida del hombre como miembro de una sociedad*) y por lo tanto descentrando sus intereses por la ética hacia la política, la retórica, el arte, la lengua, la religión, la educación, es decir, por lo que hoy llamamos la cultura del hombre. Por tanto es exacto afirmar que con los Sofistas se inicia el *período humanista* de la filosofía antigua.

Este desplazamiento radical del eje de la filosofía, se explica por el motivo de la acción conjunta de dos diferentes órdenes de causas. Por un lado, como se vio, la filosofía de la *physis* venía agotando, poco a poco, todas sus posibilidades. Efectivamente, todos los caminos habían sido recorridos ya y el pensamiento "físico había llegado a sus últimos límites. Era, pues, impostergable la búsqueda de otro objetivo". Por otro lado, en el s. V a.C. se dieron fermentos sociales, económicos y culturales que, a un tiempo, favorecieron el desarrollo de la Sofística y ellos, a su vez, les fueron favorables.

3. Cambios socio-políticos que favorecieron el surgimiento de la Sofística

Recordemos, ante todo, la lenta pero inexorable crisis de la aristocracia que va a la par del creciente poder del *demos*, del pueblo; la afluencia cada vez mayor de forasteros a las ciudades, especialmente a Atenas, la ampliación del comercio, que, superando

los límites de cada una de las ciudades, las ponía a cada una en contacto con un mundo cada vez más amplio; la difusión de las experiencias y de los conocimientos de los viajeros que inevitablemente llevaba a la confrontación entre usos, costumbres y leyes helénicas y usos, costumbres y leyes completamente distintas.



Detalle de "La Escuela de Atenas" de Rafael que representa a los Sofistas

Todos estos factores contribuyeron fuertemente al surgimiento de la problemática sofista. La crisis de la aristocracia implicó también la crisis de la *areté* antigua, de los valores tradicionales que precisamente eran los valores tenidos en gran estima por la aristocracia. La creciente afirmación del poder del *demos* y la ampliación de la posibilidad de acceder al poder a grupos más vastos, hicieron derrumbarse la convicción que la *areté* estuviera unida al nacimiento, es decir, que se naciera virtuoso y no que se llegara a ser tal y puso en primer plano el problema del modo como se adquiere la "virtud política". La ruptura del estrecho cerco de la *polis* y el conocimiento de costumbres usos y leyes diferentes debían constituir la premisa del relativismo, produciendo la convicción de que lo que se tenía como eternamente válido fuera, al contrario, sin valor en otros ambientes y en otras circunstancias.

4. Posiciones asumidas por los Sofistas y sus opuestas valoraciones

Los Sofistas supieron captar, perfectamente, estas instancias de la edad afligida en la que vivieron, supieron explicitarlas y darles forma y voz. Y esto explica por qué obtuvieron tanto éxito sobre todo entre los jóvenes: ellos respondían a reales necesidades del momento; decían a los jóvenes, no satisfechos ya ni con los valores tradicionales que les proponía la vieja generación ni con el modo como los proponía, la nueva palabra que ellos esperaban.

Todo esto permite captar mejor algunos aspectos de los Sofistas, poco apreciados en el pasado, o mejor aún, juzgados negativamente, en particular, su manera de difundir la cultura, hacer de esta difusión una profesión, el vagar por varias ciudades, su libertad de espíritu y la crítica en la confrontación con la tradición.

5. Los diversos grupos de Sofistas

Los Sofistas, en efecto, no formaban un bloque compacto de pensadores; sin embargo tenían propósitos comunes con esfuerzos independientes y medios similares, con el fin de responder a algunas de las necesidades sentidas en aquella época. Ya hemos visto cuáles eran esas necesidades. Queda por examinar estos "esfuerzos independientes" y esos "medios similares". Pero para orientarnos preliminarmente, es necesario diferenciar cuatro grupos de Sofistas:



(Friso perteneciente al Partenón se conserva en el British Museum de Londres) representa a dos hombres abstraídos en el diálogo. La Sofística, reconociendo el poder de la palabra, descubre valores y limitaciones de la comunicación dialógica.

1) Los grandes y famosos maestros de la primera generación, que no estaban del todo al abrigo de reparos morales y a los que el mismo Platón consideró dignos de un cierto respeto.

2) Los "Ergotistas" que llevaron hasta la exasperación el aspecto formal del método, perdieron el interés por los contenidos y además el reparo moral que caracterizaba a sus maestros.

3) Los "Políticos–Sofistas"que utilizaron ideas sofistas en sentido hoy diríamos "ideológico", es decir, para fines políticos y cayeron en excesos de varios géneros, precisamente, llegando a la teorización de la inmoralidad;

4) Una escuela particular de Sofistas que no se identifica con la de los maestros de la primera generación y tomó el nombre de "naturalista" en cuanto contraponía la ley positiva a la natural, privilegiando a ésta última y relativizando la primera.

II – Los *maestros*: Protágoras, Gorgias y Pródico

Protágoras: el hombre como medida de todas las cosas; la antología y el relativismo
→§ 1-3

• Protágoras de Abdera. (Nacido entre el 491 y el 481) fue el fundador del "relativismo" occidental, que expresó con la célebre fórmula "el hombre es la medida de todas las cosas", entendiendo con esto que no existe un criterio

absoluto para juzgar lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, sino que cada hombre juzga según el propio modo de ver las cosas.

Para cada una de las tesis puede presentarse argumentos a favor y en contra (antilogía) y por consiguiente es posible, con una técnica contraria, de la que Protágoras se decía maestro, hacer más fuerte el argumento más débil: en esto precisamente consistía la "virtud" o sea la habilidad del hombre. Así lo "verdadero" y lo "falso", el "bien" y el "mal" pierden toda determinación absoluta.

Sin embargo, no todo, para Protágoras, es relativo: en efecto, si el hombre es la "medida de la verdad", es "medido" por lo "útil" y lo "perjudicial": estos llegan a ser referentes últimos de los que Protágoras se proclamaba maestro.

Gorgias: el nihilismo, la retórica y el arte →§ 4-6

• Gorgias de Leontini (nacido alrededor del 485/480) hereda de Parménides la temática ontológica (el ser es y el no-ser no es) pero invierte los términos (el ser no es y el no-ser es). Los puntos claves de su pensamiento se expresan en las tres proposiciones siguientes:

1) "La nada no existe": esto se deduce del hecho que los filósofos anteriores han dado diferentes y contrarias definiciones del ser y demuestran de esa manera que eso no existe.

2) "Si existiera, no sería cognoscible": el pensamiento, en efecto, no se refiere necesariamente al ser –como quería Parménides– sino que existen cosas pensadas que no existen (como por ejemplo, la Quimera).

3) "Pero si fuera pensable, no sería expresable": la palabra, siendo un sonido, significa a lo sumo un sonido, pero no lo que procede de los otros sentidos, como por ejemplo un color o un olor.

Esta doctrina toma el nombre de "nihilismo" en cuanto pone la nada como fundamento de todo.

La palabra, una vez perdida toda relación con el ser, no es ya más el vehículo de la verdad, sino que es portadora de persuasión y sugestión; si esta acción tiene un propósito práctico (por ejemplo, convencer al público en una asamblea, a los jueces en un proceso) se tiene la rétorica (oratoria); pero si, por el contrario, tiene un propósito puramente estético, se tiene el arte.

Pródico: la sinonímica y el utilitarismo →§ 4-6

• Pródico de Ceo (nacido hacia el 470/460) llegó a ser célebre por el descubrimiento de la técnica de la sinonímica, es decir, de la búsqueda de los términos sinónimos y de los diversos matices de sus significados. Esto permitía la elaboración de discursos sutiles y convincentes en los debates públicos y en las asambleas.

Retomó el utilitarismo de Protágoras ilustrándolo con una interpretación del mito de "Hércules en la encrucijada" que llegó a ser muy célebre.

1. Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas"

El más famoso y celebrado de los Sofistas fue Protágoras, nacido en Abdera en el decenio 491/481 a.C. y murió hacia finales del siglo. Viajó por toda Grecia y residió muchas veces en Atenas, en donde obtuve gran éxito. Fue muy apreciado inclusive por los políticos (Pericles le confió el encargo de preparar la legislación para la nueva colonia de Turi en el 444 a.C.). Su obra principal son *Las Antilogías* de la que sólo han llegado testimonios.

La proposición basilar del pensamiento de Protágoras debió ser el axioma: "El hombre es la medida de todas las cosas", de las que existen porque existen y de las que no existen porque no existen (principio del *hombre medida*). Por "medida" debió entender Protágoras "norma de juicio" mientras que "por todas las cosas" debió entender todos los hechos y todas las experiencias en general. El axioma, que llegó a ser celebérrimo, fue considerado, y lo es en efecto, como la *magna carta* del relativismo occidental. En efecto, con este principio, Protágoras intentaba negar la existencia de un *criterio absoluto* que discrimine entre ser y no–ser, verdadero y falso. Criterio es únicamente el *hombre individual*: "Las cosas individuales son tales, cuales me aparecen a mí; son tales para ti, cuales te aparecen a ti". ¿Este viento que sopla es caliente o frío? La respuesta, según el criterio de Protágoras es esta: "Para quien tiene frío es frío, para quien no, no". Entonces, si las cosas son así, nadie está en lo falso y todos están en lo verdadero (en *su* verdad). [Texto 1]

2. Los razonamientos contrarios y el refuerzo del argumento más débil

El relativismo expresado en el principio del *hombre medida* debía hallar adecuada profundización en la obra mencionada arriba. *Las Antilogías*, demostraban que "en torno a cada cosa se dan dos razonamientos que se contraponen entre sí", es decir, que de cada cosa es posible *decir* y *contradecir*, o sea, que es posible aducir razones que se anulan recíprocamente. Y precisamente ese debía ser el núcleo de la enseñanza de Protágoras.

Se nos cuenta además que Protágoras enseñaba "a hacer más fuerte el argumento más débil". Lo cual no quiere decir que Protágoras enseñara la injusticia y la iniquidad contra la justicia y la rectitud, sino simplemente que enseñaba las maneras cómo *técni-*

ca y *metodológicamente* era posible sostener y conducir a la victoria el argumento (no importa cual fuere el contenido del tema) que en la discusión, en circunstancias dadas, podía resultar más débil.

La "virtud" enseñada por Protágoras era justamente esa "habilidad" de saber hacer que prevaleciera cualquier punto de vista sobre el opuesto. El éxito de su enseñanza se debe a que, fuertes en esta habilidad, los jóvenes pensaban que podían abrirse camino en las asambleas, en los tribunales, en la vida política.

3. El utilitarismo de Protágoras

Para Protágoras, pues, todo es relativo: no existe un "verdadero" absoluto, menos aún valores morales absolutos ("bienes" absolutos). Se da, sin embargo, *algo que sea más útil, más conveniente* y por eso *más oportuno*. El sabio es aquel que conoce este *relativo más útil, más conveniente y más oportuno* y sabe también convencer a los demás que lo reconozcan y lo practiquen.

Si es así, el relativismo de Protágoras recibe una fuerte limitación. En efecto, parecería que mientras el hombre es *medida y medidor*, en relación con la verdad y la falsedad, *es mesurado en relación con la utilidad*, es decir, que la utilidad se presenta como algo objetivo. En síntesis, parecería que para Protágoras el bien y el mal fueran *lo útil y lo perjudicial*; lo "mejor" y lo "peor" fueran el "más útil" y el "más perjudicial".

Sin embargo, aparece claro por todo lo que se nos ha trasmitido, que Protágoras no supo decir *sobre qué bases y qué fundamentos* el sofista pueda reconocer lo "útil" socio-político. Para hacerlo debía haber excavado con mayor profundidad en la esencia del hombre y determinar su naturaleza. Esta es la tarea que históricamente le tocará a Sócrates. [Textos 2 y 3]

- **Antilogía.** Significa contradicción y según Protágoras, designa el método de proponer argumentos en pro y en contra sobre cada tema para volver más fuerte el argumento más débil. Protágoras se proclamaba maestro en este arte.

4. Gorgias: El nihilismo

Gorgias nació en Leontini, en Sicilia, alrededor del 485/480 y vivió con perfecta salud física más de un siglo. Viajó por toda Grecia, recibiendo amplios consensos. Su obra filosófica más comprometida lleva el título *Sobre la naturaleza o sobre el no-ser* (que es el vuelco del título de la obra de Melisso).

Mientras que Protágoras parte del relativismo y en él basa el método de la antilogía, Gorgias parte del *nihilismo* y sobre esa base construye el edificio de su retórica. El tratado *Sobre la naturaleza o sobre el no-ser* es una especie de manifiesto del nihilismo occidental y se fundamenta en las tres tesis siguientes:

1) El ser no existe, o sea, existe la nada. En efecto, los filósofos que han hablado del ser, lo han determinado de modo tal que llegan a conclusiones que se anulan mutuamente, de modo que el ser no podrá ser "ni uno, ni múltiple, ni no generado ni generado" luego será nada.

2) Aceptado que existiera el ser "no podría ser cognoscible". Para probar este aserto, Gorgias buscaba impugnar el principio de Parménides según el cual el pensamiento es siempre un pensamiento sobre el ser y el no–ser es impensable. Hay *cosas pensadas* (por ejemplo, puedo pensar en granos que corren sobre el mar) que no existen y hay cosas inexistentes (Scila, la Quimera) que son pensadas. Entre ser y pensamiento hay pues divorcio y fractura.

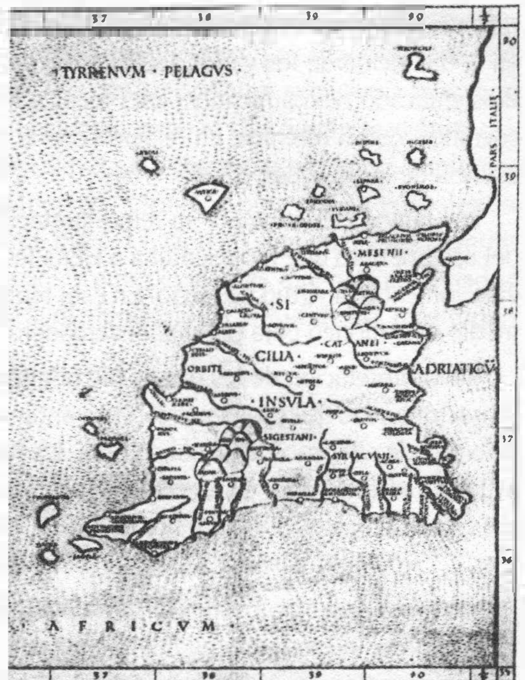
3) Suponiendo que fuera pensable, el ser permanecería inexpresable. En efecto, la palabra no puede comunicar de forma verdadera algo diferente de sí misma: ¿Aquello que se ve, cómo [...] se podría expresar con la *palabra*? O ¿Cómo esto podría manifestarse para el que escucha sin haberlo visto? En efecto así como la vista no conoce sonidos, así el oído no oye los colores sino los sonidos; y ciertamente quien dice *dice* pero no dice ni un color ni una experiencia.

Destruida la posiblidad de alcanzar una "verdad" absoluta (la *alétheia*) pareciera que a Gorgias no lo quedara más que la vía de la "opinión" (doxa). Al contrario, Gorgias niega también ésta, considerándola "la más indigna de confianza de las cosas". Intenta entonces recorrer a una tercera vía, la de la razón que se limite a iluminar hechos, circunstancias, situaciones de la vida de los hombres y de la ciudad en su concretez y en su situación contingente, sin que logre dar a estos un fundamento adecuado. [Texto 4]

- **Nihilismo.** Es aquella teoría filosófica fundada en la admisión de que no existe el ser sino la nada. De ordinario, del nihilismo metafísico se sigue el relativismo gnoseológico y moral, en cuanto que en la ausencia del ser no se puede establecer una verdad y un bien absolutos.

5. La nueva doctrina de la "retórica"

Nueva y original es su posición con respecto de la retórica. Si no existe una verdad absoluta y todo es falso, *la palabra llega a adquirir su autonomía*, casi ilimitada, porque no está ligada con vínculos algunos al ser. En su independencia onto-verdadera llega a ser (o puede llegar a ser) disponible para todo. Y he aquí que Gorgias descubre precisamente a escala teórica el aspecto de la palabra por el que ella (prescindiendo de toda verdad) *puede ser portadora de persuasión, creencia y sugestión*. La retórica es exactamente el arte que explota a fondo este aspecto de la palabra y puede ser definida como el *arte de convencer* que en el s. V a.C. tenía una gran importancia política. El político era, pues, llamado también "retórico" (retor).



Gorgias, nacido en Leontini, en Sicilia, es exponente de la teoría del nihilismo, que pone la nada como fundamento de todo. La imagen representa Sicilia como se describe en la Geografía de Tolomeo

El ser retóricos, para Gorgias, consiste, pues, en el "ser capaces de persuadir a los jueces en los tribunales, a los consejeros en los consejos, a los miembros de la Asamblea en la asamblea y así en cada reunión que se tenga entre ciudadanos. [Texto 5]

6. La doctrina de Gorgias sobre el arte

Finalmente, Gorgias fue el primer filósofo que buscó teorizar la que hoy llamaríamos la valencia "estética" de la palabra y la esencia de la poesía, que él definió como una producción de sentimientos que consumen.

El arte es, pues, como la retórica, ***moción de sentimientos*** pero, a diferencia de la retórica, no mira intereses prácticos sino al engaño poético (***apáte***) en sí y por sí ("estética apatética"). Tal engaño es, evidentemente, la pura "ficción poética". De manera que Gorgias podía decir que en esta especie de engaño producido por el arte, "quien engaña, actúa mejor que quien no engaña y quien es engañado es más sabio que quien no es engañado". Quien engaña, o sea, el poeta, es mejor por su capacidad creativa de ilusiones poéticas, quien es engañado es mejor que porque es capaz de captar el mensaje de esta creatividad.

7. Pródico: la sinonímica

Nativo de Ceo hacia el 470/460 a.C., fue Pródico, que enseñó, con éxito, en Atenas. Su obra principal se llamaba *Horai* (quizá las diosas de la fecundidad).

También Pródico fue maestro en el arte de hacer discursos y Sócrates lo recuerda, bromeando, como su "maestro". La técnica que proponía se basaba en la ***sinonimia***, es decir, en la distinción de los varios sinónimos y sobre la exacta determinación de los matices de significado de los mismos. Esta técnica ejerció benéficos influjos en la metodología socrática, como veremos, en relación con la búsqueda del "qué cosa es", es decir, de la esencia de las diversas cosas.

Fue famoso en ética por su reinterpretación, en clave de la propia doctrina sofística, del célebre mito que representaba a Hércules en la encrucijada, es decir, enfrentado a la elección entre la virtud y el vicio. En esta representación, la virtud es presentada como el medio más idóneo para obtener el verdadero "beneficio", y lo verdaderamente "útil".

Su interpretación de los dioses fue original: ellos son las hipóstasis (es decir la absolutización) de lo útil y lo benéfico: "Los antiguos consideraron dioses, en virtud del beneficio que de ahí procede, al sol, la luna, las fuentes y, en general, a todas las fuerzas que ayudan a nuestra vida, como por ejemplo, los Egipcios al Nilo".

III– *Ergotistas y sofistas-políticos*

La ergotística, degeneración de la Sofística →§ 1

• Algunos Sofistas, abusando de la técnica de la refutación, sin tener ideal alguno por realizar, se perdieron en la búsqueda de juegos de conceptos y en la formulación de dilemas

insolubles, del tipo de aquellos razonamientos que aún hoy llamamos sofismas. Tales Sofistas son llamados "Ergotistas", hombres empeñados en disputas de palabras.

- Algunos Sofistas, llamados "Sofistas políticos" aplicaron el arte de la dialéctica a la praxis política y la sometieron a la conquista del poder, poniéndose contra la moral y la fe tradicional de manera provocadora.

En partícular, Cricias desacralizó el concepto de los dioses reduciéndolos a "guardias vigilantes interiores", creados por los poderosos para tener el control de los subalternos. Teorizó también sobre el principio según el cual lo justo no es otra cosa que la voluntad del más fuerte sobre el más débil.

En esa misma perspectiva, Trasímaco de Calcedonia afirmó que "lo justo es el beneficio del más fuerte".

1. Los Ergotistas

La antilogia de Protágoras, al corromperse, dio origen al ergotismo, el arte de contender con palabras cuyo propósito es la contienda en sí misma. Los Ergotistas idearon toda una serie de problemas planeados de modo que se preveían respuestas tales que eran refutables en cada caso; dilemas que, de cualquier modo que fueran resueltos, sea en sentido positivo, sea en sentido negativo, llevaban a respuestas siempre contradecibles; hábiles juegos de conceptos construidos con términos que, por su polivalencia semántica, llevaban al que escuchaba al jaque mate. En síntesis, los Ergotistas idearon todo aquel aparejo de razonamientos capciosos y decepcionantes que fueron llamados "sofismas". Platón presenta, de modo perfecto, el ergotismo en el Eutidemo, mostrando toda su vacuidad.

2. Los sofistas–políticos

Del nihilismo y de la retórica de Gorgias, como también de la contraposición entre naturaleza y ley, sacaron, al contrario, sus armas los llamados Sofistas-políticos.

Cricias, en la segunda mitad del s. V a.C., desacralizó el concepto de los dioses considerándolos una especie de espantapájaros introducido hábilmente por un hombre político particularmente inteligente, para hacer respetar las leyes que por si no tienen fuerza para imponerse, sobre todo en aquellos casos en que los hombres no son vistos por los guardianes de la ley.

Trasímaco de Calcedonia, en los últimos decenios del s. V a.C. llegó incluso a afirmar que "lo justo es el beneficio del más poderoso".

Y Calicles, protagonista del *Gorgias* de Platón, que si no es un personaje histórico refleja bien, sin embargo, el modo de pensar de los Sofistas–políticos, llegó a sostener que *por naturaleza es justo que el fuerte domine al débil* y que lo someta por completo.

Pero, como se ha dicho, estos son los resultados deteriorados de la Sofística. La otra cara de la Sofística, la más auténtica y positiva, será revelada por Sócrates.

IV – *La corriente naturista de la sofística*

Ley natural y ley positiva
→§ 1-2

• La corriente naturista de la Sofística contrapone la ley natural, que une a todos los hombres, a la ley positiva (o sea, a la hecha por los hombres), que los divide.

• Hippias y Antífonte fueron los dos más grandes exponentes de esta corriente de la Sofística y llegaron, con estas bases, a formular un tipo de "cosmopolitismo" e "igualitarismo" entre los hombres, basado precisamente sobre la ley natural, puesta por encima de la positiva.

1. Hippias de Elide

Es lugar común decir que los Sofistas contrapusieron ley natural y ley positiva. En realidad, esta contraposición no se encuentra ni en Protágoras, ni en Gorgias ni en Pródico y aparece, al contrario, en Hippias de Elide y en Antifonte, que estuvieron activos hacia finales del s. V a.C.

Hippias es conocido por haber propuesto una forma de conocimiento enciclopédica y por haber enseñado el arte de la memoria (mnemotécnica). Daba amplio lugar, entre las materias de enseñanza, a las matemáticas y a las ciencias naturales porque pensaba que el conocimiento de la naturaleza era indispensable para la buena conducta de la vida, que debe seguir precisamente las leyes de la naturaleza más que las leyes humanas. La naturaleza *une* a los hombres mientras que la ley, con frecuencia, los divide. Así, la ley viene desvalorizada tanto cuanto se oponga a la naturaleza.

Nace pues la distinción entre derecho y ley natural y derecho postivo puesto por los hombres. El primero es eternamente válido, el segundo es contingente. Así se pusieron

las premisas que llevarán a una total desacralización de las leyes humanas, consideradas como fruto de la arbitrariedad. Hippias, sin embargo, deduce consecuencias más positivas que negativas, de la distinción realizada. En particular, pone de relieve cómo, sobre la base de la *naturaleza* (de la ley natural) no tienen sentido las discriminaciones de las leyes positivas que dividen a los ciudadanos de una ciudad de los de otra, o también, que divide los ciudadanos al interior de una misma ciudad. De este modo, nacía el ideal cosmopolita e igualitario, que era novísimo para la cultura griega.

2. Antifonte

Antifonte radicaliza la antítesis entre "naturaleza" y "ley", afirmando, con términos eleáticos, que la "naturaleza" es la "verdad" y la "ley positiva" es "opinión" y que por lo tanto, la una está casi siempre en antítesis con la otra. Llega a decir, en consecuencia, que se debe seguir la ley natural y transgredir la ley de los hombres, cuando esto pueda hacerse impunemente.

También las concepciones igualitarias, aparecidas ya en Hippias, fueron radicalizadas por Antifonte, que llegó a afirmar justamente la igualdad de todos los hombres, sin distinción de origen "*porque por naturaleza todos somos absolutamente iguales*, sean Griegos, sean Bárbaros".

El "iluminismo" sofístico disolvió en este punto no sólo los viejos prejuicios de la casta aristocrática y la tradicional clausura de la *polis*, sino también, el más radical prejuicio común a todos los Griegos sobre su superioridad sobre lo demás pueblos: cada ciudadano de cada ciudad es igual a la de otra, cada hombre de cada país es igual al de otro país, ya que *todo hombre es igual por naturaleza* a cualquier otro hombre. Desafortunadamente Antifonte no llegó a decir en que consiste tal igualdad: a lo sumo, llegó a decir que todos somos iguales porque todos tenemos las mismas *necesidades naturales*, todos respiramos por la boca, por la nariz, etc. Una vez más, se debe aguardar a Sócrates para tener una solución al problema.

V – *Conclusiones sobre la sofística*

Valor y límites de la Sofística
→§ 1

• En conjunto, la Sofística realizó una profunda acción crítica en la moral (en sentido relativista, nihilista e utilitarista), en el conocimiento (el lógos no lleva a una verdad incontrovertible) y en la religión, pero no supo construir una alternativa filosófica válida para sustituir a la criticada.

1. La contribución de la sofística

Hemos visto que, aunque sea de maneras diversas, los Sofistas realizaron un desplazamiento del eje de la búsqueda filosófica del cosmos al hombre: justamente en este desplazamiento está su significado histórico de mayor relieve. Abrieron el camino a la filosofía moral, aunque no supieron llegar a los fundamentos últimos de la misma pues no lograron determinar la *naturaleza del hombre* en cuanto tal.

También ciertos aspectos de la sofística que a algunos han parecido excesos puramente destructivos, tienen un sentido positivo. Era necesario, en efecto, que algunas cosas fueran destruidas para que se pudiera construir sobre nuevas bases más sólidas y era necesario que ciertos horizontes estrechos fueran quebrados para que se abrieran otros más amplios.

Presentemos los ejemplos más significativos:

a) Los Naturistas habían criticado las viejas concepciones antropomórficas de lo Divino y habían identificado a éste con el "principio". Los Sofistas rechazaron los viejos dioses pero, habiendo rechazado también la búsqueda del "principio" se orientaron hacia una negación de lo Divino. Protágoras fue agnóstico, Gorgias, con su nihilismo, fue más allá, Pródico entendió a los dioses como hipóstasis de lo útil, Cricias como un invento "ideológico" de un hábil político. Ciertamente después de estas críticas no se podía echar pie atrás: para pensar lo Divino era necesario buscar y hallar una esfera más alta en donde colocarlo.

b) Dígase lo mismo con respecto a la verdad. Antes del surgimiento de la filosofía la verdad no era distinta de la apariencia. Los Naturistas contrapusieron el *lógos* a la apariencia y sólo en él reconocieron la verdad. Pero Protágoras dividió el *logos* en los "dos razonamientos" y descubrió que el *lógos dice* y *contradice*; Gorgias rechazó el *lógos* como pensamiento y lo mantuvo sólo como palabra mágica, pero se encontró una palabra que

puede decir todo y lo contrario de todo y por lo mismo no puede expresar nada. Estas experiencias, como dijo un agudo intérprete de los sofistas, son "trágicas"; y nosotros precisaremos aún más, que se descubren como seres trágicos, justamente porque pensamiento y palabra perdieron su objeto y su regla, perdieron el ser y la verdad. Y la corriente naturista de la Sofística que, de algún modo así sea confusamente, entrevió esto, se ilusionó de que podía hallar un contenido que fuera objetivo, de alguna manera, en un enciclopedismo; pero este enciclopedismo, en cuanto tal, se reveló del todo inútil. *La palabra y el pensamiento debían recuperar la verdad pero a un nivel más alto.*

b) Lo mismo vale para el hombre. Los Sofistas destruyeron la vieja imagen del hombre, propia de la poesía y de la tradición prefilosófica, pero no supieron reconstruir una nueva. Protágoras entendió al hombre prevalentemente como sensibilidad y sensación relativizante. Gorgias, como sujeto de emociones móviles, susceptible de ser arrastrado por la retórica en cualquier dirección; los mismos Sofistas, que apelaron a la naturaleza, hablaron del hombre sobre todo como naturaleza biológica y animal, sobreentendiendo y en ocasiones acallando la espiritual. *El hombre, para reconocerse, debía encontrar una base más sólida.*

Ahora veremos cómo Sócrates supo finalmente encontrarla.

LOS SOFISTAS
El hombre y su virtud

- Desplazaron el interés de la filosofía de la naturaleza al hombre.
- Instauraron un clima cultural que podría llamarse en términos modernos "iluminista".
- Criticaron la religión en perspectiva atea.
- Criticaron el concepto de verdad y de bien.
- Destruyeron la imagen tradicional del hombre.
- Consideraron la virtud como no asignable.
- Se presentaron como maestros de la virtud.
- Son expresión de la crisis de la aristocracia y de l ascenso político de las nuevas clases.

¿Cuál es el bien y el mal para el hombre?	*¿Cuál es la virtud para el hombre?*
PROTÁGORAS - El individuo es "la medida de todas las cosas" por lo tanto del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso. - Pero está unido al criterio de utilidad. *Esta es la primera forma del relativismo.*	Es la fuerza de la razón con la que se puede hacer más fuerte el argumento más débil (=antilogía). Y buscar el bien de la ciudad.
GORGIAS - No existe ni bien ni mal, ni verdadero ni falso porque nada existe y si existiera, no sería cognoscible y, si fuera cognoscible, no sería expresable. *Esta es la primera forma del nihilismo.*	Es la retórica, es decir, la capacidad de usar la palabra y el discurso y de explotar la capacidad de sugestión y persuasión para los propios fines.
PRÓDICO DE CEO - Interpreta en clave utilitarista la moral y en particular el concepto del bien.	Es el conocimiento del arte de la sinonímica que permite encontrar los sinónimos para hacer el discurso más convincente.
HIPPIAS Y ANTIFONTE - Verdad (y bien) es lo que está conforme a la ley natural. - Opinión es lo que está conforme con la ley positiva. - Mientras la primera ofrece un referente ético sólido y lleva al igualitarismo, la segunda lleva a la discriminación entre los hombres. *Nacen los conceptos de ley natural y ley positiva.*	Vivir de acuerdo con la naturaleza.
LOS ERGOTISTAS Y LOS SOFISTAS-POLÍTICOS - Desacralizan la religión. - Hacen uso instrumental e ideológico de la retórica con miras a la conquista del poder. - Deforman la técnica antigua de la antilogía para construir sofismas capciosos.	La voluntad del más fuerte que se impone sobre el más débil.

MAPA CONCEPTUAL

PROTÁGORAS

EL PRINCIPIO DE PROTÁGORAS DEL HOMBRE COMO "MEDIDA DE TODAS LAS COSAS"

La proposición clave del pensamiento de Protágoras *consistía en la afirmación siguiente: "el hombre es la medida de todas las cosas", de las que existen porque existen, de las que no existen porque no existen.*

La medida de la que habla Protágoras *es la norma del juicio y las cosas son todos los hechos sin excepción.* Esta *proposición es, en un cierto sentido, como la "carta magna" del relativismo occidental.*

Los textos más bellos que ilustran este punto pertenecen a Platón*: del* Teeteto *presentamos el más importante.*

Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes. Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra "sabio" para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. Pero no vayas a atenerte a la forma puramente verbal de mi razonamiento y entérate de lo que digo. A continuación voy a explicarlo aún con mayor claridad. Recuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella. Pues bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra, ni hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra. Esto es lo que ocurre también en la educación, donde el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor. Ahora bien, mientras que el médico produce este cambio con drogas, el sofista lo hace por medio de discursos .

Tomado de: Platón. *Diálogos* V. Gredos, Madrid, pp. 225-226.

2. LA IMAGEN DE PROTÁGORAS COMO SOFISTA

He aquí las páginas más significativas de Platón sobre la figura y sobre la profesión de Protágoras como Sofista.

1. Para Protágoras el arte de la sofística hace mejores a los jóvenes

Cuando hubimos entrado y después de pasar unos momentos contemplando el conjunto, avanzamos hacia Protágoras y yo le dije:

—Protágoras, a ti ahora acudimos éste, Hipócrates y yo.

—¿Es con el deseo de hablar conmigo a solas o también con los demás?, preguntó

—A nosotros, dije yo, no nos importa. Después de oír a qué venimos, tú mismos lo decides.

—¿Cuál es, pues, el motivo de la visita?, dijo.

—Este Hipócrates es uno de los naturales de aquí, hijo de Apolodoro, de una casa grande y próspera, y, por su disposición natural, me parece que es capaz de rivalizar con sus coetáneos. Desea, me parece, llegar a ser ilustre en la ciudad, y cree que lo lograría mejor, si tratara contigo. Ahora ya mira tú si crees que debes dialogar sobre esto con nosotros solos o en compañía de otros.

—Correctamente velas por mí, Sócrates, dijo Porque a un extranjero que va a grandes ciudades y, en ellas, persuade a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para hacerse mejores a través de su trato, le es preciso, al obrar así, tomar sus precauciones. Pues no son pequeñas las envidias, además de los rencores y asechanzas, que se suscitan por eso mismo. Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, incluso con la gimnástica, como Icco el tarentino y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Mégara. Y con la música hizo su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista, y, asimismo, Pitoclides de Ceos, y otros muchos.

Todos ésos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos. Pero yo con todos ellos estoy en desacuerdo en este punto. Creo que no consiguieron en absoluto lo que se propusieron, pues no pasaron inadvertidos a los que dominaban en las ciudades, en relación con los cuales usaban esos disfraces. Porque la muche-

dumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman. Así que intentar disimular, y no poder huir, sino quedar en evidencia, es una gran locura, si, en ese intento, y necesariamente, uno se atrae muchos más rencores de los enemigos. Pues creen que el que se comporta así ante los demás es un malhechor. Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquélla: mejor el reconocerlo que el ir disimulando; y, en lugar de ésa, he tomado otras precauciones, para, dicho sea con la ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que soy sofista. Porque son ya muchos años en el oficio. Desde luego que tengo ya muchos en total. Por mi edad podría ser el padre de cualquiera de vosotros. Así que me es más agradable, con mucho, si me lo permitís, sobre todas esas cosas daros la explicación delante de cuantos estén aquí.

Entonces yo, que sospeché que quería dar una demostración a Pródico e Hipias, y ufanarse de con qué amor habíamos acudido a él, dije:

—¿Por qué no llamamos también a Pródico y a Hipias y a los que están con ellos para que nos escuchen?

—Desde luego, dijo Protágoras.

—¿Queréis, entonces, dijo Calias, que organicemos unas asamblea, para que dialoguéis sentados?

Parecía conveniente. Todos nosotros, contentos de que íbamos a oír a hombres sabios, recogiendo los bancos y las camas nos dispusimos junto a Hipias, ya que allí se encontraban los asientos. En esto, Calias y Alcibíades llegaron conduciendo a Pródico, al que habían levantado de la cama, y a los compañeros de Pródico.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 517-519.

2. El problema de fondo: ¿en qué el Sofista vuelve mejores a los jóvenes?

Cuando todos estuvimos sentados, dijo Protágoras:

—Ahora ya puedes repetir, Sócrates, ya que todos éstos están presentes, el tema sobre el que hace un momento tratabas ante mí, a favor del muchacho.

Y yo respondí:

—Mi comienzo va a ser el mismo que hace poco, el de por qué he acudido, Protágoras. Que Hipócrates, aquí presente, estaba muy deseoso de tu compañía. Qué es lo que sacará de provecho, si trata contigo, dice que les gustaría saber. A eso se reduce nuestra petición.

En respuesta, tomó la palabra Protágoras:

—Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.

Al oírle, yo le respondí:

Protágoras, con eso no dices nada extraño, sino algo que es natural, ya que también tú, a pesar de ser de tanta edad, y tan sabio, si alguien te enseñara alguna cosa que ahora no sabes, te harías mejor. Pero hagámoslo de otro modo: supongamos que, de pronto, este Hipócrates, cambiando su anhelo, deseara la compañía de este joven que acaba de llegar hace poco, de Zeuxipo de Heraclea, y acudiendo a él, como a ti ahora le escuchara la misma propuesta que a ti, de que cada día en su compañía sería mejor y progresaría. Si alguien le preguntara: «¿En qué dices que será mejor y hacia qué avanzará?», le contestaría Zeuxipo que en la pintura. Y si tratara con Ortágoras el tebano y le oyera las mismas cosas que a ti, y le preguntara que en qué cosa cada día sería mejor estando en su compañía, respondería que en el arte de tocar la flauta. De este modo, ahora, también tú contéstanos al muchacho y a mí, que preguntamos:

Este Hipócrates que anda con Protágoras, cada día que lo trata, se retira hecho mejor y cada uno de esos días progresa ... ¿en qué, Protágoras, y sobre qué?

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 549-551.

3. Protágoras hace mejores a los jóvenes en el arte de la política

Preguntas tú bien, Sócrates, y yo me alegro al responder a los que bien preguntan. Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruman a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hipias. En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.

¿Entonces, dije yo, te sigo en tu exposición? Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombre buenos ciudadanos.

Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 520-521

4. Protágoras pide una compensación proporcionada a sus enseñanzas

De todos modos, si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima.

De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechos a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario a que pretendo, y aún de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo. Por eso, he establecido la forma de percibir mi salario de la manera siguiente: cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y sino, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, p. 535.

3. EL GRAN DISCURSO DE PROTÁGORAS SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE Y DEL ARTE DE LA POLÍTICA EN EL HOMÓNIMO DIÁLOGO DE PLATÓN

Ciertamente Platón no trae el discurso al pie de la letra, pero, hábil como era en el arte de la simulación irónica, imitó a Protágoras *en sus afirmaciones, como en sus silencios, en sus movimientos, en sus características más típicas, "recreando", en suma, todo un clima particular, con los énfasis y esfumaturas oportunos de aquellos rasgos en que desea fijar las ideas del sofista.*

La idea de fondo de Protágoras*, o sea que el hombre puede convivir con los demás hombres sólo en el "respeto" y la"justicia", es exacta. Pero el respeto y la justicia requerirían perspectivas éticas y teóricas bastante distintas de las de* Protágoras*. Y la narrada por* Protágoras *no es más que una fábula alusiva. Para realizarla se necesitaría mucho más de lo que dice* Protágoras*.*

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas». Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos

que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

Cuando les hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y revistió a los otros con pieles duras y sin sangre. A continuación facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el forraje de la tierra, a aquéllos los frutos de los árboles y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie. Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego –ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien– y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y de Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo.

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un

principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aun no poseían el arte de la política a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. La preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno sólo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?». «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad».

Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa Sócrates, es la razón de esto.

Para que no creas sufrir engaño respecto de que, en realidad, todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política en general, acepta este nuevo argumento. En las otras excelencias, como tú dices, por ejemplo: en caso de que uno afirme ser buen flautista o destacar por algún otro arte cualquiera, en el que no es experto, o se burlan de él o se irritan, y sus familiares van a ése y le reprenden como a un alocado.

En cambio, en la justicia y en la restante virtud política, si saben que alguno es injusto y éste, él por su propia cuenta, habla con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en el otro terreno se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura, y afirman que delira el que no aparenta la justicia. De modo que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos.

Tomado de Platón. *Diálogos* I, Gredos, Madrid, 1985, pp. 524-528.

GORGIAS

4. EL NIHILISMO

La obra de Gorgias Sobre la Naturaleza o el no-ser, ha sido considerada como un hábil juego retórico. Con una lectura historiográfica y teorética más atenta, aparece, al contrario, una texto de principal interés filosófico. En efecto, no sólo muestra cómo la Sofística parte de una crítica al Eleatismo sino que presenta, por primera vez, el nihilismo como salida para una crisis de los fundamentos especulativos.

En sustancia, Gorgias muestra que a partir de las premisas eleáticas, se puede sostener todo y lo contrario de todo, con un éxito que es destructivo para cualquier aserto verdadero, en el ámbito ontológico, gnoseológico e incluso al nivel de comunicación interpersonal. El único acercamiento posible, a la luz de esta demolición, es una antropología privada de cualquier fundamento que no sea el uso inteligente de la retórica.

Así queda abierto el camino para el relativismo de la segunda generación de los Sofistas.

Gorgias de Leontini pertenecía al mismo grupo que aquellos que han eliminado el criterio |de verdad|, pero no por sostener un punto de vista parecido al de los seguidores de Protágoras. En efecto, en el libro titulado *Sobre lo que no es o la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aun en el caso de que algo exista, es inaprensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera cognoscible, no puede ser comunicado ni explicado a otros.

Que nada existe es argumentado de este modo. Si existe algo, o bien existe lo que es o lo que no es, o bien existen tanto lo que es como lo que no es. Pero ni lo que es existe, como demostrará, ni lo que no es, como explicará, ni tampoco lo que es y lo que no es, punto éste que también justificará. No existe nada, en conclusión.

Es claro, por un lado, que lo que no es no existe. Pues si lo que no es existiera, existiría y, al mismo tiempo, no existiría. En tanto que es pensado como no existente, no existirá, pero, en tanto que existe como no existente, en tal caso existirá. Y es de todo punto absurdo que algo exista y, al mismo tiempo, no exista. En conclusión, lo que no es no existe. E inversamente, si lo que no es existe, lo que es no existirá. Pues uno y otro son mutuamente opuestos, de modo que si la existencia resulta atributo esencial de lo que no es, a lo que es le convendría la inexistencia. Mas no es cierto que lo que es no existe, y, por tanto, tampoco lo que no es existirá.

Pero es que tampoco lo que es existe. Pues si lo que es existe, o bien es eterno o engendrado, o eterno e ingénito al tiempo. Mas no es eterno ni engendrado ni ambas cosas, como mostraremos. En conclusión, lo que es no existe.

Porque si es eterno lo que es –hay que comenzar por esta hipótesis– no tiene principio alguno. Pues todo lo que nace tiene algún principio, en tanto que lo eterno, por su ingénita existencia, no puede tener principio. Y, al no tener principio, es infinito. Y si es infinito, no se encuentra en parte alguna. Ya que si está en algún sitio, ese sitio en el que se encuentra es algo diferente de él y, en tal caso, no será ya infinito el ser que está contenido en otro.

Porque el continente es mayor que el contenido, mientras que nada hay mayor que el infinito, de modo que el infinito no está en parte alguna. Ahora bien, tampoco está contenido en sí mismo. Pues continente y contenido serán lo mismo y lo que es uno se convertirá en dos, en espacio y materia. En efecto, el continente es el espacio y el contenido, la materia. Y ello es, sin duda, un absurdo. En consecuencia tampoco lo que es está en sí mismo. De modo que, si lo que es es eterno, es infinito y, si infinito, no está en ninguna parte: y, si no está en ninguna parte, no existe. Por tanto, si lo que es, es eterno, tampoco su existencia es en absoluto.

Pero tampoco lo que es puede ser engendrado. Ya que si ha sido engendrado, procede de lo que es o de lo que no es. Mas no procede de lo que es. Ya que si su existencia es, no ha sido engendrado, sino que ya existe. Ni tampoco procede de lo que no es, ya que lo que no es no puede engendrar nada, dado que el ente creador debe necesariamente participar de la existencia. En consecuencia, lo que es no es tampoco engendrado. Y por las mismas razones tampoco son posibles las dos alternativas, que sea, al tiempo, eterno y engendrado. Pues ambas alternativas se destruyen mutuamente, y, si lo que es, es eterno, no ha nacido y, si ha nacido, no es eterno. Por tanto, si lo que es no es ni eterno ni engendrado ni tampoco lo uno y lo otro, al tiempo, lo que es no puede existir.

Y, por otro lado, si existe, o es uno o es múltiple. Mas no es ni uno ni múltiple, según se demostrará. Por tanto, lo que es no existe, ya que si es uno, o bien es cantidad discreta o continua, o bien magnitud o bien materia. Mas en cualquiera de los supuestos no es uno, ya que si existe como cantidad discreta, podrá ser separado, y, si es continua, podrá ser dividido. Y, por modo semejante, si es pensado como magnitud no deja de ser separable. Y, si resulta que es materia, tendrá una triple dimensión, ya que poseerá longitud, anchura y altura. Mas es absurdo decir que lo que es no sea ninguna de estas propiedades. En conclusión, lo que es no es uno. Pero ciertamente tampoco es múltiple. Pues si no es uno, no puede ser múltiple. Pues, dado que la multiplicidad es un compuesto de distintas unidades, excluida la existencia de lo uno, queda excluida, por lo mismo, la multiplicidad

Que no existen, pues, ni lo que es ni lo que no es, resulta claro de las razones expuestas. Y que tampoco existen juntos lo uno y lo otro, lo que es y lo que no es, resulta fácil de demostrar. Ya que si tanto lo que no es como lo que es existen, lo que no es será idéntico a lo que es en cuanto a la existencia. Y, por ello, ninguno de los dos existe. Que lo que no es no existe es cosa convenida. Y ha quedado demostrado que lo que es, en su existencia, es idéntico a lo que no es. Por tanto, tampoco él existirá. En consecuencia, si lo que es es idéntico a lo que no es, no pueden existir el uno y el otro. Porque, si existen ambos, no hay identidad y, si existe identidad, no pueden ambos existir. De ello se sigue que nada existe. Puesto que no existen ni lo que es ni lo que no es ni ambos a la vez y, al margen de ellos, no puede ser pensado nada, nada existe.

Y que aun en el caso de que algo existiera, esto es incognoscible e impensable por el hombre, debe ser demostrado a continuación.

Efectivamente, si los contenidos del pensamiento, afirma Gorgias, no tienen existencia, lo existente no es pensado. Y ello es conforme a razón. Pues del mismo modo que si se atribuyera a los contenidos del pensamiento la cualidad de la blancura, habría de atribuirse también a la blancura la cualidad de ser pensada, así también, si se atribuyera a los contenidos del pensamiento la cualidad de no ser existentes, necesariamente habría que atribuir a lo existente la cualidad de no ser pensado. Por ello es correcta y consecuente la conclusión de que «si los contenidos del pensamiento no tienen existencia, lo existente no es pensado».

Ahora bien, los contenidos del pensamiento, al menos –en este punto ha de iniciarse la argumentación–, no tienen existencia, como demostraremos. De ahí que lo que existe no es pensado. Que los contenidos del pensamiento no tienen existencia es palmario. Pues si los contenidos del pensamiento tienen existencia, todos los contenidos del pensamiento existen, cualquiera sea el modo en que se piensen. Lo cual es absurdo. Pues no por el hecho de que alguien piense a una persona volando o carros corriendo por el mar, al punto vuela la persona o corren por el mar los carros. Por tanto, los contenidos del pensamiento no tienen existencia.

Por otro lado, si los contenidos del pensamiento tienen existencia, lo que no existe no será pensado, pues a los contrarios convienen cualidades contrarias. Y contrario a lo que existe es lo que no existe. Y por ello absolutamente, si a lo que existe conviene la cualidad de ser pensado, a lo que no existe convendrá la de no ser pensado. Pero ello es absurdo. Ya que Escila y la Quimera y muchos seres que no existen son pensados. Por tanto, no es pensado lo que existe. Y, al igual que las cosas que se ven son llamadas visibles, precisamente porque se ven, y las que se oyen, audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación

que le es propia y no por otra), así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su peculiar criterio. Si alguien, en consecuencia, piensa carros corriendo por el mar, aunque no pueda verlos, debe creer que existen carros que corren por el mar. Pero esa conclusión es absurda. Por tanto lo que existe no es pensado ni representado.

Y en el caso de que sea representado, no puede ser comunicado a otro. Pues si las cosas que existen, aquellas que tienen un fundamento externo a nosotros, son visibles y audibles y objetos de una percepción universal, y de ellas unas son perceptibles por medio de la vista, otras por el oído, pero no al revés, ¿cómo pueden, en tal caso, ser comunicadas a otros? Pues el medio con el que comunicamos las cosas es la palabra, y el fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabras. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra, que es diversa de las cosas que existen. Al igual que lo visible no puede hacerse audible ni tampoco a la inversa, así también, puesto que lo que es tiene su fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra nuestra. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro.

Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos llegan desde fuera (es decir, de las experiencias sensibles). Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a partir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es así, no es la palabra la que representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da un sentido a la palabra. Por otro lado, ni siquiera puede decirse que del modo en que las cosas visibles y audibles tienen un fundamento real, del mismo modo lo tiene también la palabra, de forma que, gracias a ese fundamento y existencia, puede también comunicar el fundamento y existencia a las cosas reales. Pues, según afirma, si la palabra tiene también su fundamento, difiere, sin embargo, de todas las demás realidades; y extremadamente diferentes son los cuerpos visibles de las palabras. Pues lo visible es percibido por un órgano y la palabra por otro diferente. En consecuencia, la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza.

Por tanto, ante tales dificultades planteadas, en la obra de Gorgias, el criterio de la verdad, en lo que de ellas depende, desaparece. Pues que de algo que no existe ni puede ser concebido ni presentado a otro, no puede existir criterio.

Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 65-875

5. EL ARTE DE LA RETÓRICA COMO SUPREMO PODER DEL HOMBRE

Gorgias, precisamente como consecuencia de su nihilismo, puso su atención en el poder de la palabra del hombre, no considerada como expresión de la verdad sino como portadora de persuasión psicológica, sugestión y creadora de creencias.

He aquí cómo Platón pone en boca de Gorgias las convicciones del Sofista sobre este punto.

1. El arte retórico es determinante para hacer tomar decisiones políticas

GOR. —Pues bien, voy a intentar, Sócrates, descubrirte con claridad toda la potencia de la retórica; tú mismo me has indicado el camino perfectamente. Sabes, según creo, que estos arsenales, estas murallas de Atenas y la construcción de los puertos proceden, en parte, de los consejos de Temístocles, en parte, de los de Pericles, pero no de los expertos en estas obras.

SÓC. —Eso es, Gorgias, lo que se dice respecto a Temístocles; en cuanto a Pericles, yo mismo le he oído cuando nos aconsejaba la construcción de la muralla intermedia.

GOR. —Y observarás, Sócrates, que, cuando se trata de elegir a las personas de que hablabas ahora, son los oradores los que dan su consejo y hacen prevalecer su opinión sobre estos asuntos.

SÓC. —Por la admiración que ello me produce, Gorgias, hace tiempo que vengo preguntándome cuál es, en realidad, el poder de la retórica Al considerarlo así, me parece de una grandeza maravillosa.

Tomado de: Platón. *Diálogos* II. Gredos, Madrid, pp. 37 y 38.

2. El arte retórico sabe persuadir al hombre en todas las cosas

GOR. —Si lo supieras todo, Sócrates, verías que, por así decirlo, abarca y tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes. Voy a darte una prueba convincente. Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica. Si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se entabla un debate en la asamblea o en alguna otra reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido como médico, yo te aseguro que no se hará ningún caso del médico, y que, si él lo quiere, será elegido el orador. Del mismo modo, fren-

te a otro artesano cualquiera, el orador conseguiría que se le eligiera con preferencia a otro, pues no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de éste. Tal es la potencia de la retórica y hasta tal punto alcanza.

Tomado de: Platón. *Diálogos* II. Gredos, Madrid, pp. 38.

Capítulo IV

SÓCRATES Y LOS SOCRÁTICOS MENORES

I– *Sócrates y la fundación de la filosofía moral occidental*

La cuestión socrática →§ 1

• Sócrates (470/469-399 a.C.) no dejó escritos sino que confió su saber a los discípulos mediante el diálogo, en la dimensión de la pura oralidad. Surge de ahí la dificultad de reconstruir su doctrina sirviéndose de muchos testimonios que con frecuencia divergen entre sí, pues cada testimonio toma algunos aspectos de la enseñanza del maestro, aquellos que le interesaban.

Por ejemplo Platón, que se cuenta entre las fuentes de Sócrates, por el hecho de idealizar al maestro, se opone a Aristófanes que lo pone en ridículo; Jenofonte, por el hecho de hacer banales los principios filosóficos se opone a Aristóteles que, al contrario, los hace demasiado rigurosos

El hombre y su alma →§ 2

Para conocer el pensamiento de Sócrates, pues, es necesario tener en cuenta todos los testimonios, considerando en particular las novedades que se registran en general, en el campo filosófico, después de Sócrates y que nacen como efectos de su enseñanza.

La moral fundada sobre el alma →§ 3

• La sabiduría humana, de la que Sócrates se dice maestro, consiste en la búsqueda de una justificación filosófica (es decir, de un fundamento) para la vida moral. Este fundamento consiste en la naturaleza misma o esencia del hombre. A diferencia de los Sofistas, Sócrates llega a estas conclusiones: el hombre es su alma. Y por alma entendía la conciencia, la personalidad intelectual y moral (hoy diríamos la capacidad de entender y querer). "Conocerse a sí mismo" significa, por lo tanto, reconocer esta verdad.

• Si el hombre es el alma, la virtud del hombre se actúa con el "cuidado del alma" y procurando que ella se realice del mejor modo posible. Y como el alma es actividad cognoscitiva, la virtud será entonces una potenciación de esta actividad, es decir, será "ciencia" y "conocimiento".

El *intelectualismo ético*
→§ 4

Dado que el cuerpo es instrumento del alma, también los valores del cuerpo serán instrumentales respecto de los del alma y por lo tanto le están subordinados.

• Si la virtud es ciencia, se siguen entonces dos consecuencias:

La *libertad*
→§ 5

1) existe una sola virtud que es, al mismo tiempo, el mínimo común denominador y el fundamento de todas las múltiples virtudes en la que creía el Griego;

2) Nadie puede pecar voluntariamente porque quien peca se engaña sobre el valor de aquello a lo que tiende la propia acción; considera un bien lo que es un mal o aquello que es sólo un bien en apariencia. Bastaría con mostrar la verdad a quien se equivoca y corregiría su propio error.

La *felicidad*
→§ 6

• Del concepto de psyché proviene el descubrimiento socrático de la libertad, entendida como libertad interior y, en último análisis, como "autodominio". Porque el alma es racional, ella alcanza su libertad cuando se libera de cuanto es irracional, es decir, de las pasiones y de los instintos. Haciendo esto, el hombre se libera lo más posible de las cosas que pertenecen al mundo externo y alimentan sus pasiones.

La *no-violencia*
→§ 7

• También la felicidad adquiere un valor espiritual y se realiza cuando en el alma predomina el orden. Tal orden se realiza justamente mediante la virtud. Se afirma, de ese modo, el principio ético de que la virtud es premio para sí misma y se busca por sí misma.

• Así adquiere un relieve considerable el tema de la "persuasión" y de la educación espiritual. En las relaciones con los demás la violencia nunca vence: la verdadera victoria consiste en el "con-vencer" (tema de la no-violencia.)

La *teología*
→§ 8-9

• Sócrates tuvo una particular concepción de Dios, deducida de la verificación de que el mundo y el hombre están constituidos de tal modo que requieren una causa adecuada –es decir, según un orden y una finalidad–. Esta Causa es precisamente Dios, entendido como inteligencia ordenadora y providente. Una providencia que, sin embargo, no se ocupa del hombre individual sino del hombre en general, procurándole lo que le permite sobrevivir. Sin embargo, en cuanto Dios es bueno, se ocupa por lo menos indirectamente del hombre bueno, como sucede en el caso específico de Sócrates con la voz divina (el daimonion) que le indica algunas cosas que debe evitar.

El método socrático →§ 10-13

• El método que Sócrates empleó en su enseñanza fue el del diálogo articulado en dos momentos: el irónico–refutativo y el mayéutico.

Además su método estaba basado en el no–saber. En efecto, él no recurría a discursos pomposos ni a largos monólogos, sino que empleaba con sus interlocutores un método de pregunta–respuesta, presentándose como el que no sabe y debe ser instruido y –por cuanto pensaba efectivamente que cada hombre es alguien que no sabe con respecto a Dios– con mucha frecuencia esta actitud era una simulación irónica para obligar al adversario a exponer completamente sus tesis.

La anticipación de los elementos que constituirán la ciencia lógica →§ 14

Sócrates, en la parte de discípulo, orientaba el diálogo con el interlocutor, presentado de la otra parte falsamente como maestro, y obligaba a este último a que definiera de modo preciso los términos de su discurso y a que dividiera lógicamente los trozos. Las más de las veces, resultaba que el interlocutor se confundía y caía en contradicciones irremediables. De tal modo, se hacía la "refutación" y el interlocutor se veía obligado a reconocer sus propios errores.

En este momento Sócrates ponía en acto la *pars construens* de su enseñanza y siempre mediante preguntas y respuestas, lograba hacer nacer la verdad en el alma del dialogante, cuando ésta estaba grávida de ella. Nótese la expresión: "hacer nacer"; como en griego el arte de hacer nacer propia de la obstetricia se llama "mayéutica", Sócrates caracterizó precisamente con tal nombre este momento conclusivo de su método.

Valores y límites del pensamiento socrático →§ 15

• En estas operaciones dialógicas, Sócrates ponía en acto una serie de elementos lógicos de primer orden, algunos de los cuales constituían verdaderos y propios anticipos de figuras lógicas que se explicitarán y desarrollarán en épocas posteriores: por ejemplo, el concepto, la definición ("qué cosa es") y el procedimiento inductivo.

Se trata de anticipaciones significativas, pero no de descubrimientos como tales, por el simple motivo de que el interés de Sócrates era de tipo ético y no lógico y aquellas formas no eran la finalidad de su especulación sino el medio para obtener un determinado propósito precisamente moral o educativo.

• Sócrates llevó el pensamiento filosófico a un nivel más alto que el de los Sofistas pero levantó una serie de asuntos que a su vez ponían nuevos problemas que él no resolvió. Ancló la moral en el concepto de alma, pero definió el alma sólo en términos funcionales, indicó su actividad pero no su naturaleza, es decir, cuál es su ser. Lo mismo puede decirse en relación con Dios: dijo cómo actúa Dios pero

no precisó su naturaleza ontológica. Platón y Aristóteles propondrán soluciones detalladas para estos problemas.

1. La vida de Sócrates y la cuestión socrática (el problema de las fuentes)

Sócrates nació en Atenas en el 470/469 a.C. y murió en el 399 a.C. como consecuencia de la condenación por "impiedad" (fue acusado de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes; pero detrás de tales acusaciones se escondían resentimientos de diverso género y maniobras políticas). Fue hijo de un escultor y de una partera. No fundó una escuela como los otros filósofos sino que enseñó en lugares públicos (gimnasios, plazas públicas) como una especie de predicador laico, ejercitando una fascinación grandísima no sólo sobre los jóvenes sino sobre hombres de toda edad y esto le procuró animadversiones y enemistades.

Parece claro que en la vida de Sócrates debe diferenciarse dos fases. Una primera fase en la que frecuentó a los Físicos, especialmente a Arquelao que, como se vio, profesaba una doctrina similar a la de Diógenes de Apolonia (que mezclaba eclécticamente a Anaxímenes y a Anaxágoras). Experimentó las influencias de la Sofística e hizo suyos sus problemas aunque polemizó firmemente por las soluciones de los mismos dadas por los más grandes Sofistas. Si es así, no resulta extraño el hecho que Aristófanes, en la célebre comedia *Las Nubes*, representada en el 423 cuando Sócrates tenía unos 45 años, haya presentado un Sócrates bastante distinto del que presentan Platón y Jenofonte que es el Sócrates de la ancianidad.

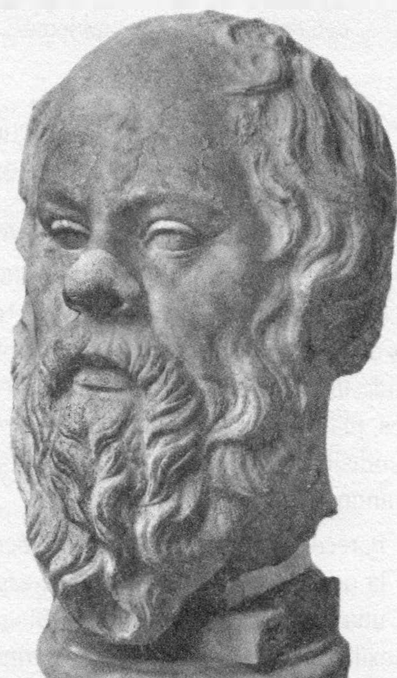
Sócrates no escribió nada, pensando que su mensaje fuera comunicable de viva voz, a través del diálogo y la "oralidad dialéctica" como se ha dicho bien. Los discípulos pusieron por escrito una serie de doctrinas que se le atribuyen. Pero con frecuencia tales doctrinas no concuerdan entre ellas y en ocasiones propiamente se contradicen.

Aristófanes caricaturiza a un Sócrates que, como vimos, no es el de la última madurez.

Platón en la mayor parte de sus diálogos idealiza a Sócrates y lo hace vocero de sus propias doctrinas; así que resulta muy difícil establecer qué es de Sócrates y qué constituye un repensamiento y una reelaboración de Platón.

Jenofonte, en sus escritos socráticos, presenta un Sócrates de dimensiones reducidas, con rasgos que a veces rayan en la banalidad (habría sido imposible que los Atenienses hubieran tenido motivos para mandar a la muerte a un hombre como el Sócrates que él describe)

Aristóteles habla ocasionalmente de Sócrates; sin embargo con frecuencia sus afirmaciones han sido tomadas como las más objetivas. Pero Aristóteles no fue su contemporáneo. Pudo haberse documentado sobre cuanto refiere, pero le faltó el contacto directo con el personaje, contacto que, en el caso de Sócrates, resulta insustituible.



Sócrates es el descubridor de la esencia del hombre como *psyché*. Se convirtió en el símbolo de la misma filosofía, a partir de Platón, quien lo hizo protagonista de la mayor parte de sus diálogos (Roma, Museo Nacional Romano).

Finalmente, los varios Socráticos fundadores de las llamadas Escuelas socráticas dejaron poco y ese poco sólo arroja luz sobre un aspecto parcial de Sócrates.

Estando así las cosas, alguno ha sostenido la tesis de la imposibilidad de reconstruir la figura "histórica" y el pensamiento efectivo de Sócrates y las investigaciones socráticas cayeron por algunos lustros en seria crisis. Hoy se abre camino el criterio no de la elección entre las diversas fuentes o de la combinación ecléctica de las mismas, sino aquello que puede definirse como "perspectiva del antes y del después de Sócrates".

Explicamos mejor. Verificamos que, a partir del momento en que Aristóteles actúa en Atenas, la literatura en general y la filosófica en particular, *registran una serie de novedades de alcance bastante considerable* que, en el ámbito de la cultura griega, permanece como adquisiciones irreversibles y puntos constantes de referencia.

Pero hay más: las fuentes de las que hablamos arriba (y otras también además de las mencionadas) indican concordemente a Sócrates como autor de tales novedades, sea de manera implícita, sea de manera explícita. Luego podemos atribuir Sócrates, con un elevado grado de probabilidad, aquellas doctrinas que la cultura griega recibe desde el momento en que Sócrates actúa en Atenas y que nuestras fuentes le atribuyen. Releída con base en estos criterios, la filosofía socrática tuvo un peso tal en el desarrollo del pensamiento griego y en general del pensamiento occidental, que se parangona con una verdadera y propia *revolución espiritual*.

2. El descubrimiento de la esencia del hombre (el hombre y su *psyché*)

Después de pasar un tiempo escuchando la palabra de los últimos Naturistas, como ya se dijo, pero sin quedar para nada satisfecho, Sócrates concentró definitivamente su interés en la problemática del hombre. Los Naturistas, buscando resolver el problema del "principio" y de la *physis*, se contradijeron al punto que sostuvieron todo y lo contrario de todo (el ser es uno, el ser es múltiple; nada se genera, nada se destruye; todo se genera y todo se destruye); lo que significa que se plantearon problemas insolubles para el hombre. En consecuencia, Sócrates se centró sobre el hombre, como los Sofistas, pero, a diferencia de ellos, supo llegar al fondo del asunto, tanto que admitió, a pesar de su afirmación general de no–saber (del que se hablará más adelante), que en esta materia era muy versado: "En verdad, oh Atenienses, por ninguna otra razón me procuré este nombre, sino a causa de una cierta sabiduría. ¿Y cuál es esta sabiduría? Esta sabiduría es la *sabiduría humana* (es decir, la sabiduría que puede el hombre adquirir sobre el hombre): y de esta sabiduría verdaderamente puede ser que yo sea sabio"

Los Naturistas buscaron responder al problema: "¿Qué es la naturaleza y la realidad última de las cosas?". Sócrates, al contrario, quiere responder al problema: "¿Cuál es la naturaleza y la realidad última del hombre?", "¿c uál es la esencia del hombre?". La respuesta, finalmente, es precisa e inequívoca: *el hombre es su alma*, desde el momento en que el alma es lo que lo diferencia de cualquier otra cosa. Por "alma" Sócrates entiende nuestra razón y la sede de nuestra actividad pensante y éticamente operante. En breve: el alma es para Sócrates, el yo consciente, es decir, *la conciencia y la personalidad intelectual y moral*. En consecuencia, con su descubrimiento, como se ha puesto de relieve justamente, Sócrates creó la tradición moral e intelectual sobre la cual se construyó espiritualmente Europa.

Es evidente entonces que si la esencia del hombre es el alma, cuidarse a sí mismo significar cuidar no el propio cuerpo sino la propia alma y la tarea suprema del educador es enseñar a los hombres el cuidado de la propia alma; precisamente la tarea que Sócrates piensa haber recibido de Dios, como se lee en la *Apología* es: "Que esto [...]es la orden de Dios; y estoy persuadido que no hay para ustedes mayor bien en la ciudad que mi obediencia a Dios. Y en verdad no hago otra cosa, con mi andar en torno, sino persuadirlos a ustedes, jóvenes y viejos, de que no deben preocuparse por el cuerpo ni por las riquezas ni por otra cosa alguna sino en primer lugar y más por el alma, de manera que ésta llegue a ser óptima y virtuosísima; y que de la virtud nace la riqueza y todas las otras cosas que son bienes para los hombres, tanto para el ciudadano individual como para el Estado".

Uno de los razonamientos fundamentales que Sócrates hacía para probar esta tesis era el siguiente: Uno es el "instrumento" del que se sirve y otro es el "sujeto" que se sirve

del instrumento. Ahora bien, *el hombre* se sirve de su propio cuerpo como de un instrumento, lo cual significa que el sujeto, que es el hombre, y el instrumento, que es el cuerpo, son cosas distintas. A la pregunta pues de "qué es el hombre" no se podrá responder que es su cuerpo sino que es "aquello que se sirve del cuerpo". Pero la "*psyché*, el alma (=la inteligencia) es lo que se sirve del cuerpo" luego la conclusión es inevitable: "El alma nos ordena conocer a aquel que nos amonesta: '*conócete a ti mismo*'". Sócrates llevó a tal punto de conciencia y de reflexión crítica su doctrina, que llegó ya a deducir todas las consecuencias que surgen lógicamente de ella, como lo veremos ahora.

3. El nuevo significado de "virtud" y la nueva tabla de valores

Lo que nosotros hoy llamamos virtud, los Griegos lo llamaban *areté* y entendían por este término lo que hace que una cosa sea buena y perfecta en lo que debe ser; mejor aún, *areté* significa la actividad o modo de ser que perfecciona cada cosa haciendo que sea lo que debe ser. (Los Griegos hablaban, pues, de una virtud de varios instrumentos, de una virtud de los animales, etc.; por ejemplo, la "virtud" del perro es la de ser buen guardián, la de un caballo correr velozmente, etc.) La "virtud" del hombre no podrá ser, por consiguiente, sino lo que hace que el alma sea lo que debe ser por naturaleza, es decir, buena y perfecta. Y tal es, según Sócrates, la "ciencia" o el "conocimiento", mientras que el "vicio" es la carencia de ciencia y conocimiento, es decir, la "ignorancia".

De ese modo, Sócrates realiza una revolución en la tabla tradicional de los valores. Los verdaderos valores no son los vinculados a las cosas externas, como la riqueza, el poder, la fama y menos aún los que están ligados al cuerpo, como la vida, el vigor, la salud física, la belleza, sino únicamente los valores del alma que se resumen todos ellos en el "conocimiento". Esto no significa, entiéndase bien, que todos los valores tradiciones se vuelvan antivalores; simplemente significa que "*por sí mismos* no tienen valor". Se hacen valores si se usan como lo exige el "conocimiento" es decir, en función del alma y de su *areté*; por sí mismos, ni los unos ni los otros tienen valor.

4. Las paradojas de la ética socrática

La tesis socrática, ilustrada arriba, implicaba dos consecuencias que pronto fueron consideradas como "paradojas", pero que son importantes y se clarifican por eso oportunamente:

1) La virtud (cada una y todas ellas: sabiduría, justicia, fortaleza, templanza) es ciencia (conocimiento) y el vicio (cada uno y todos ellos) son ignorancia.

2) Nadie peca voluntariamente y quien hace el mal, lo hace por ignorancia del bien.

Estas dos proposiciones resumen lo que se ha llamado "intelectualismo socrático" en cuanto reducen el bien moral a un hecho de conocimiento, dado que se da por sentado que no es posible conocer el bien y no hacerlo. El intelectualismo socrático influenció todo el pensamiento de los Griegos hasta llegar a ser un común denominador de todos los sistemas, ya en la edad clásica, ya en la edad helenista. Y aún en sus excesos, las dos proposiciones, arriaba enunciadas, contienen algunas instancias muy importantes.

1) En primer lugar, ha de ponerse de relieve la poderosa carga sintética de la primera proposición. En efecto, la opinión común de los Griegos, antes de Sócrates, (comprendida la de los Sofistas, que de todos modos pretendían ser "maestros de virtud") consideraba las *diversas virtudes como una pluralidad* (una es la "justicia", otra es la "santidad", otra la "prudencia", otra la "templanza", otra la "sabiduría") cuyo nexo esencial no lograron captar, es decir, aquello que hace de las diversas virtudes una *unidad* (lo que hace que todas y cada una sea exactamente una "virtud"). Pero además, todos habían acogido las diversas virtudes como algo fundado en los hábitos, las costumbres o las convenciones aceptadas por la sociedad. Sócrates, en cambio, intenta poner *la vida humana y sus valores bajo el dominio de la razón* (así como los Naturistas buscaron poner bajo el dominio de la razón, el cosmos y sus manifestaciones). Y como para él, la naturaleza misma del hombre es su alma, es decir, la razón, y las virtudes son las que perfeccionan y actúan plenamente la naturaleza del hombre, o sea, la razón, es evidente que las virtudes son una forma de ciencia y de conocimiento, pues precisamente la ciencia y el conocimiento son las que perfeccionan el alma y la razón, como ya se dijo.

2) Las motivaciones que están en la base de la segunda paradoja, son más complejas. Sócrates vio muy bien que el hombre, por su naturaleza, busca siempre el propio bien y que, cuando hace el mal, en realidad no lo hace *porque es mal*, sino porque espera *conseguir de él un bien*. Decir que el mal es "involuntario" significa que el hombre se engaña cuando espera del mismo un bien y que en realidad comete un error de cálculo y por lo tanto se equivoca, o sea, que, en último análisis, es víctima de la "ignorancia".

Ahora bien, Sócrates tiene perfecta razón cuando dice que el conocimiento es condición necesaria para hacer el bien (porque si no conozco el bien, no puedo hacerlo); pero se excede cuando piensa que es, además de condición *necesaria*, también *suficiente*. Sócrates, en suma, cae en un exceso de racionalismo.

Para obrar el bien, en efecto, se necesita además el concurso de la "voluntad". Pero los filósofos griegos no han prestado mucha atención a la "voluntad" que llegará a ser central en la ética de los cristianos. Para Sócrates, en conclusión, es imposible decir "veo el bien y lo apruebo, pero cuando actúo me atengo a lo peor", puesto que quien ve lo mejor, *necesariamente* lo hace. En consecuencia, para Sócrates, como para casi todos los filósofos griegos, el *pecado* se reducirá a un "error de cálculo", a un "error de razón", precisamente a la "ignorancia" del bien.

5. El descubrimiento socrático del concepto de libertad

La manifestación más significativa de la excelencia de la *psyché* o *razón* humana se da en lo que Sócrates llamó "autodominio" (*enkráteia*), es decir, el dominio de sí en los estados de placer, dolor, fatiga, en la urgencia de las pasiones y los impulsos: "cada hombre, considerando el autodominio como la base de la virtud, debería procurar tenerlo". El autodominio, sustancialmente significa *dominio de la propia racionalidad sobre la propia animalidad*, significa hacer que el alma sea señora del cuerpo y de los instintos unidos al cuerpo. En consecuencia, se comprende que Sócrates identificara la *libertad* humana con este dominio de la racionalidad sobre la animalidad. El verdadero hombre libre es aquel que sabe dominar sus instintos, el verdadero hombre esclavo es el que no sabe dominar sus instintos y llega a ser víctima de los mismos.



Bajorrelieve proveniente de Pompeya (conservado en el Museo Arqueológico de Nápoles) representa una mujer que comunica a Sócrates su pensamiento. Probablemente se trata de la sacerdotisa Diotima de Mantinea, de quien habla el Simposio de Platón, que trata acerca de la esencia del amor. Algunos piensan, en cambio, que se trata de la culta Aspasia, compañera de Pericles.

Estrechamente conexo con este concepto de autodominio y libertad está el concepto de "autarchía", es decir, de "autonomía". Dios no tiene necesidad de nada, sabio es quien más se acerca a ese estado y por lo tanto es quien busca tener necesidad de muy poco. En efecto, al sabio, que vence los instintos y elimina todo lo superfluo, le basta la razón para vivir feliz.

Como se ha puesto de relieve con justa razón, nos encontramos ante una nueva concepción del *héroe*. El héroe era tradicionalmente aquel que es capaz de vencer a todos los enemigos, peligros, adversidades y fatigas externas; el nuevo héroe es aquel que sabe vencer a los enemigos interiores que anidan en su ánimo.

6. El nuevo concepto de felicidad

La mayor parte de los filósofos griegos, justamente a partir de Sócrates propuso al mundo su propio mensaje como mensaje de *felicidad*. En griego, felicidad se dice *eudaimonía* que significaba originalmente haberle tocado en suerte un daimon custodio bueno y favorable, que garantizaba buena suerte y vida próspera y amable. Pero ya los Presocráticos habían interiorizado este concepto. Ya Heráclito había escrito que: "el carácter moral es el verdadero daimon del hombre y que la felicidad es bien distinta de los placeres" y Demócrito había dicho que "la felicidad no se tiene en los bienes externos y que el alma es la morada de nuestra suerte".

El discurso de Sócrates profundiza y fundamenta, de manera sistemática, precisamente estos conceptos, sobre la base de las premisas que se han ilustrado arriba. La felicidad no puede venir de las cosas exteriores, no del cuerpo, sino del alma únicamente, porque ésta y sólo ésta es su esencia. El alma es feliz cuando es ordenada, es decir, virtuosa. "Según mi parecer –dice Sócrates– quien es virtuoso, sea hombre o mujer, es feliz, el injusto y el malvado es infeliz". Así como la enfermedad y el dolor físico son *desórdenes* del cuerpo, así el *orden* del alma es la salud del alma y este orden espiritual o armonía interior es la felicidad.

Y si es así, según Sócrates, el hombre virtuoso entendido en ese sentido, "no puede padecer ningún mal ni en la vida ni en la muerte". No en vida porque los otros puede hacer mal al cuerpo o dañar los bienes pero no pueden arruinarle la armonía interior y el orden del alma. No después de la muerte, porque, si existe un más allá, el virtuoso tendrá un premio; si no lo hay, vivió bien en el más acá y el más allá es como un estar en la nada. En todo caso, fue fe firme de Sócrates que la virtud tiene ya su verdadero premio en sí misma intrínsecamente, es decir, esencialmente y que vale la pena ser virtuosos porque la virtud misma es ya un fin. Y si es así según Sócrates, el hombre puede ser feliz en esta vida, sean cuales fueren las circunstancias en las que le toque vivir y cualquiera que sea la situación en el más allá. El hombre es el verdadero artífice de la propia felicidad o infelicidad.

7. La revolución de la no–violencia

Se ha discutido muchísimo sobre las razones que le merecieron a Sócrates la condenación. Desde el punto de vista jurídico es claro que el crimen que se le imputaba existía: Él "no creía en los dioses de la ciudad", porque creía en un Dios superior y "corrompía a los jóvenes" porque les enseñaba esta doctrina. Sin embargo, habiéndose defendido esforzadamente en el tribunal, intentando demostrar que estaba en la verdad, y no habiendo logrado convencer a los jueces, aceptó la condenación y rehusó huir de la cárcel, a pesar de que sus amigos habían organizado todo para la fuga. Sus motivaciones son ejemplares: la fuga habría significado una violación del veredicto y por consiguiente una violación de la ley. La verdadera arma de que dispone el hombre es su razón y la *persuasión*. Si haciendo uso de la razón, el hombre no logra con la persuasión sus objetivos, debe resignarse porque la violencia, como tal, es cosa impía. Platón hace decir a Sócrates: "No se debe desertar, ni retirarse ni abandonar el propio lugar, sino que en la guerra o en el tribunal o en cualquier otro sitio, es necesario hacer lo que la patria ordena o por el contrario *persuadirla* en qué consiste la justicia: mientras que *hacer uso de la violencia es cosa impía*".Y Jenofonte escribe: "Prefirió morir permaneciendo fiel a la ley antes que vivir violándola".

Ya Solón, al dar leyes a Atenas, había proclamado en voz alta: "No quiero valerme de la violencia de la tiranía, sino de la justicia". Pero la posición adoptada por Sócrates fue más importante. Con él, la concepción de la revolución de la no–violencia viene, además de teorizada, demostrada justamente con la propia muerte y en este modo se transformó en una "conquista para siempre". Martín Luther King, el líder negro norteamericano, se remitía precisamente a los principios socráticos además de los cristianos.

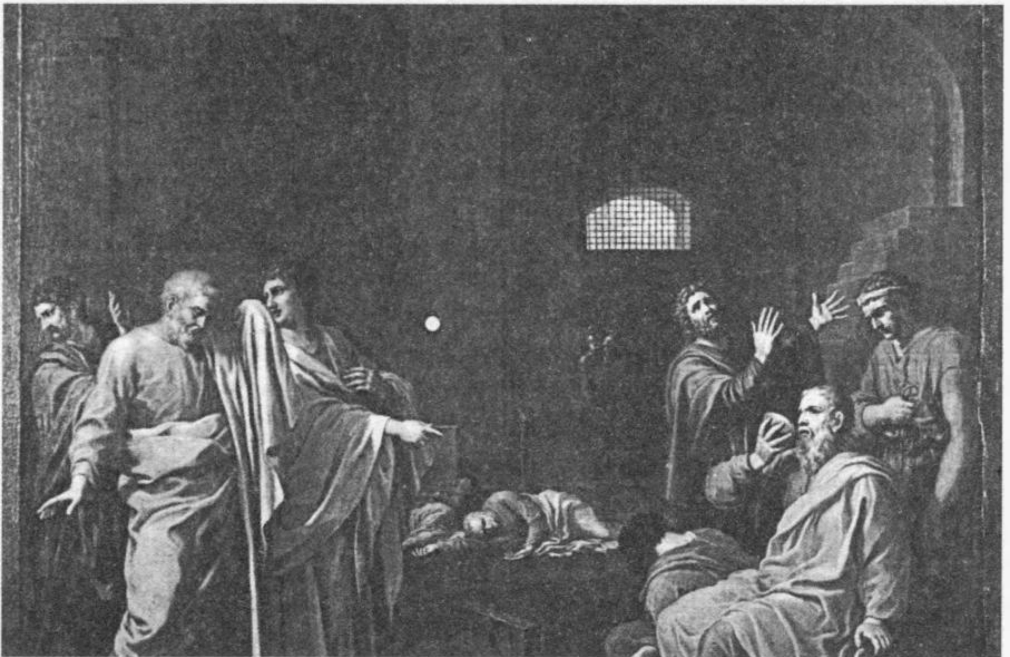
8. La teología socrática

¿Cuál era la concepción de Dios que enseñaba Sócrates y que dio pie a sus enemigos para condenarlo a muerte en cuanto se oponía a los "dioses en los que creía la ciudad"? Era la concepción preparada indirectamente por los filósofos naturistas y cuyo culmen fue el pensamiento de Anaxágoras y de Diógenes de Apolonia, la del Dios–inteligencia ordenadora. Pero Sócrates separa esta concepción de los presupuestos propios de aquellos filósofos (sobre todo de Diógenes), haciéndola no física y desplazándola a un plano exento, lo más posible, de los presupuestos propios de la "filosofía de la naturaleza".

Sobre este tema poco sabemos por Platón, mientras que Jenofonte nos informa ampliamente. He aquí los razonamientos que encontramos en *Los Memorables* que constituyen la primera prueba racional de la existencia de Dios que nos ha llegado y que ofrecerá la base para todas las pruebas sucesivas.

a) Lo que no es simple obra del azar, sino que resulta constituido para conseguir un propósito, un *fin*, postula una inteligencia que, habiendo considerado los pro y los contra lo haya producido; si observamos en particular al hombre, notamos que cada uno de sus órganos y todos juntos tienen una finalidad de manera que no pueden explicarse absolutamente como fruto del azar, sino como obra de una inteligencia que ha ideado expresamente esta finalidad.

b) Contra este argumento podría objetarse que, mientras que los artífices de aquí abajo se ven junto a sus obras, esta inteligencia *no se ve*. Pero, –Sócrates pone de relieve– la objeción no rige porque tampoco nuestra alma (= inteligencia) se ve y sin embargo nadie osa afirmar que, dado que el alma (= inteligencia) no se ve, no existe, y que todo lo que nosotros hacemos lo hacemos al acaso (= sin inteligencia).



Sócrates fue condenado a muerte en el año 399 a.C. por "impiedad". Detrás de las acusaciones que le imputaban se escondían resentimientos de toda clase y maniobras políticas, como nos lo dice Platón en la Apología de Sócrates y en el prólogo del Eutifrón. Arriba: La muerte de Sócrates, óleo sobre tela de Ch. A. Dufresnoy (1611-1668).

c) Finalmente, según Sócrates, es posible establecer, con base en los privilegios que el hombre tiene en relación con todos los otros seres (como, por ejemplo, la estructura física más perfecta y sobre todo la posesión del alma o de la inteligencia), que el artífice divino se cuidó del hombre, de manera particularísima.

Como se ve, el argumento, gira en torno a este núcleo central: el mundo y el hombre están constituido de tal modo (orden, finalidad), que sólo una causa adecuada (ordenadora, finalizadora, por consiguiente, inteligente) puede dar razón de ellos. A quienes rechazaban tal argumento, Sócrates, con su ironía, les hacía caer en la cuenta de que nosotros poseemos una pequeña parte de todos los elementos que están presente en el cosmos en gran masa y que nadie se atreve a negar esto; y ¿cómo, entonces, podemos pretender nosotros, los hombres, que llevamos toda esa inteligencia existente y que fuera de nosotros, hombres, no pueda haber otra inteligencia? Es evidente la incongruencia lógica de tal pretensión.

El Dios de Sócrates, pues, es inteligencia que conoce cada cosa sin excepción, es actividad ordenadora y Providencia. Una Providencia, sin embargo, que se ocupa del mundo y también del hombre virtuoso en particular (para la mentalidad de los antiguos lo semejante tiene comunión con lo semejante y por consiguiente Dios tiene una comunión estructural con el bueno) pero no con el hombre individual en cuanto tal (menos aún con el malvado). Una Providencia que se ocupa del *individuo* en cuanto tal sólo se presentará en el pensamiento cristiano.

9. El "daimonion" socrático

Entre los cargos de acusación contra Sócrates estaba también el que era reo "*de introducir nuevos daimonia*", nuevas entidades divinas. Sócrates, en la *Apología* dice a este propósito: "[...] en m í se verifica "*Algo de divino y demoníaco* [...] y esto es como una voz que se me hace sentir desde que era niño y que cuando se hace sentir, me retiene de hacer lo que estoy a punto de hacer, mientras que nunca me exhorta a hacer". El *daimon* socrático era, pues, una voz divina que le *prohibía* determinadas cosas: él lo interpretaba como especie de privilegio que muchas veces lo salvó de los peligros y de las experiencias negativas.

Los estudiosos han permanecidos perplejos ante este *daimonion* y las explicaciones que se han dado del mismo son del todo diferentes. Alguno ha pensado que Sócrates ironizaba, otros han hablado de la voz de la conciencia, otros del sentimiento que invade al genio. Se podría molestar también a la psiquiatría y entender la"voz divina" como un

hecho patológico o inclusive llamar al caso las categorías del psicoanálisis. Pero actuando así, es claro que se cae en lo arbitrario.

Si se quiere atenerse a los hechos, hay que decir lo que sigue:

En primer lugar, se debe hacer énfasis en que el *daimonion* no tiene nada que ver con el ámbito de las verdades filosóficas. En efecto, la "voz divina" interior no revela en modo alguno a Sócrates la "sabiduría humana" cuyo portador es él, ni ninguna de las proposiciones generales o particulares de su ética. Para Sócrates los principio filosóficos reciben su validez del *logos* y no de la revelación divina.

En segundo lugar, Sócrates no unió al *daimonion* ni siquiera su opción moral de fondo que, sin embargo, piensa que proviene de un mandato divino. El *daimonion* no le "ordenaba" sino que le "prohibía".

Excluido el ámbito de la filosofía y el de la opción ética de fondo, queda sólo el *ámbito de los acontecimientos y acciones particulares*. Y todos los textos de que se dispone sobre el *daimonion* socrático hacen referencia exactamente a este ámbito. Se trata, pues, de un hecho que mira al *individuo* Sócrates y a los *acontecimientos particulares* de su existencia: era un "signo" que, como se dijo, lo separaba de hacer cosas particulares, que le hubieran resultado nocivas. Aquello de lo que más firmemente lo apartó fue de la participación en la vida política

En síntesis, el *daimonion* es algo que mira a la personalidad excepcional de Sócrates y debe ponerse en el mismo plano que ciertos momentos de intensísima concentración, bastante cercanos a los raptos estáticos, en los que, a veces, como nos lo dicen las fuentes, Sócrates se sumergía. El *daimonion*, por lo tanto, no debe relacionarse con la filosofía de Sócrates; él mismo mantuvo separadas y distintas, las dos cosas y lo mismo debe hacer el intérprete.

10. El método dialéctico de Sócrates y su finalidad

También el método y la dialéctica de Sócrates están ligados a su descubrimiento del hombre como *psyhé*, porque tienden de modo perfectamente consciente a despojar el alma de la ilusión del saber y de esta manera a curarla con el fin de hacerla idónea para acoger la verdad. Por tanto, las finalidades del método socrático son fundamentalmente de naturaleza ética y educativa y sólo secundaria y mediatamente de naturaleza lógica y gnoseológica.

En síntesis: dialogar con Sócrates conducía a un "examen del alma" y a dar cuenta de la propia vida, es decir, a un "examen moral" como lo enfatizan sus contemporáneos. Se lee en un testimonio platónico: "Cualquiera que esté cerca de Sócrates y se ponga en contacto con él para razonar, sea el asunto que fuere el que se tratase, arrastrado por las espirales del discurso, está constreñido inevitablemente a ir adelante, hasta que caiga en dar cuenta de sí y a decir de qué manera vive y cuál es su vivencia y una vez que ha caído, Sócrates no lo suelta más".

Y justamente Sócrates señala ese "tener que dar cuenta de la propia vida", que era el fin específico del método dialéctico, como la verdadera razón que le costó la vida: hacer callar a Sócrates con la muerte, significaba para muchos liberarse del deber de "poner al desnudo su propia alma". Pero el proceso puesto en movimiento por Sócrates era ya irreversible y la supresión física de su persona no podía en modo alguno detener dicho proceso.

Habiendo establecido ya la finalidad del "método" socrático, debemos especificar su estructura.

La dialéctica de Sócrates coincide con el mismo diálogo (dia–logos) de Sócrates, que consta como de dos momentos esenciales: la "refutación" y la "mayéutica". Al hacer esto, Sócrates se valía de la máscara del "no–saber" y de la temidísima arma de la "ironía".

11. El "no–saber" socrático

Los Sofistas más famosos se enfrentaban con el auditorio con la soberbia actitud de quien lo sabe todo; Sócrates, al contrario, se enfrenta al interlocutor con la actitud de quien no sabe y debe aprender todo.

Sobre este "no saber" socrático ha habido muchos errores hasta llegar a ver en él el comienzo del Escepticismo. En realidad, quiere ser la afirmación de una ruptura:

a) en relación con del saber de los Naturistas, que se había revelado vano;

b) en relación con el saber de los Sofistas que con mucha frecuencia se había revelado como pura presunción;

c) en relación con el saber de los políticos u de los cultivadores de las diversas artes, que casi siempre se revelaba como inconsistente y acrítico.

Pero hay más. El significado de la afirmación del no saber socrático se calibra exactamente si se lo pone en relación, además del saber de los hombres, con el saber de

Dios. Vimos ya como para Sócrates Dios es omnisciente, extendiéndose con conocimiento desde el universo al hombre, sin ninguna restricción. Ahora bien, justamente el saber humano se manifiesta en toda su fragilidad y pequeñez comprándolo con la altura de ese saber divino. Desde esta perspectiva, no sólo aquel ilusorio saber del que hemos hablado sino la misma *sabiduría humana socrática resulta un no-saber.*

Por lo demás, Sócrates mismo, en la *Apología*, al interpretar la sentencia del Oráculo de Delfos según la cual nadie era más sabio que él, explicita este concepto: "Sólo Dios es sabio: y esto es lo que él quiere decir en su oráculo, que poco a nada vale la sabiduría del hombre; y llamando a Sócrates sabio, no quiere, creo yo, referirse propiamente a mí, Sócrates, sino usar mi nombre como un ejemplo; casi como si hubiera querido decir así: "¡Oh hombres! Es sabio entre ustedes aquel que, como Sócrates, haya reconocido que su sabiduría no tiene valor".

La contraposición entre "saber divino y "saber humano" era una antítesis apreciada por toda la sabiduría precedente de Grecia y en la que Sócrates vuelve pues a hacer hincapié.

Finalmente, se debe relevar el poderoso efecto irónico de benéfica sacudida que el principio del no-saber provocaba en las relaciones con el oyente: provocaba aquella fricción de la que brotaba la chispa del diálogo. [Texto 1]

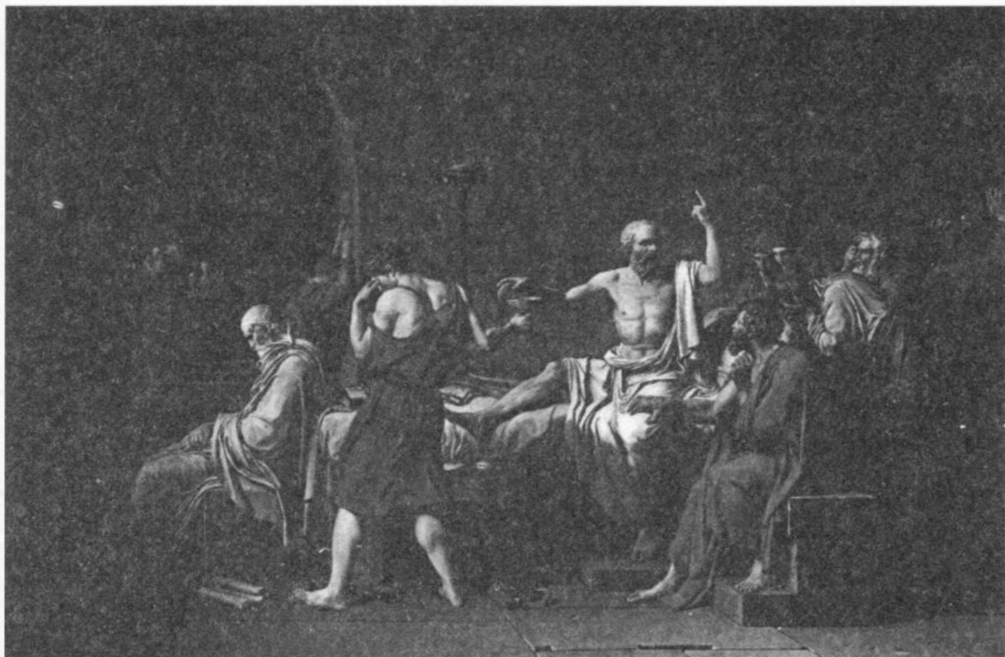
12. La ironía socrática

La ironía es la característica peculiar de la dialéctica socrática y no sólo desde el punto de vista formal sino además desde el punto de vista sustancial. En general, ironía significa "simulación". En nuestro caso específico, indica el juego divertido, múltiple y variado de las ficciones y de las estratagemas usadas por Sócrates para obligar al interlocutor a dar cuenta de sí mismo.

En síntesis: la broma está siempre en función de un propósito serio y es, pues, siempre *metódico.*

A veces -téngase en cuenta- en las simulaciones irónicas Sócrates fingía precisamente acoger como propio el método del interlocutor, en especial si éste era una persona culta, y en particular si era un filósofo y jugaba a engrandecerlo hasta el límite de la caricatura para derribarlo con la misma lógica que les pertenecía y para amarrarlo a la contradicción.

Pero por debajo de las diversas máscaras que Sócrates se ponía poco a poco, se hacían visibles los rasgos de la máscara esencial, la del no-saber y de la ignorancia, de la



"La muerte de Sócrates" en una célebre pintura de J. L. David (1748-1825)

que se habló mas arriba: puede incluso decirse que, en el fondo, las policromas máscaras de la ironía socrática eran variantes de la principal que, con un multiforme y habilísimo juego de disoluciones, ponían finalmente a ésta a la cabeza.

Quedan aún por aclarar los dos momentos, el de la "refutación" y el de la "mayéutica" que son los momentos constitutivos estructurales de la dialéctica.

13. La "refutación" y la "mayéutica" socráticas

La "refutación" (elencos) constituía en un cierto sentido la *pars destruens* del método, o sea, el momento en el que Sócrates llevaba al interlocutor a reconocer la propia ignorancia. El obligaba a definir el asunto en torno al cual trataba la pesquisa; luego hurgaba, de diversas maneras, en la definición dada, explicitaba y subrayaba las insuficiencias y las contradicciones que implicaba; exhortaba, pues, a intentar una nueva definición, y con el mismo procedimiento la criticaba y la refutaba; y así procedía hasta el momento en que el interlocutor se declaraba ignorante.

Es evidente que la discusión producía irritación o reacciones aun peores en los sabihondos y en los mediocres. Pero en los mejores, la refutación provocaba un efecto de purificación de las falsas certezas, o sea, una purificación de la ignorancia, de modo que Platón podía escribir a este respecto: "Por todas estas cosas [...] debemos afirmar que la refutación es la más grande y fundamental purificación y que quien no se benefició de ella, así se trate del Gran Rey, hay que pensarlo sólo como impuro con la mayor impureza y privado de educación, inclusive bruto justamente en aquellas cosas en relación con las cuales convenía que fuera purificado y bello en grado máximo, el que hubiera querido de verdad ser un hombre feliz".

Y así pasamos al segundo momento del método dialéctico.

Para Sócrates, el alma puede alcanzar la verdad sólo si "está grávida de ella"; en efecto, él se decía ignorante y negaba de plano estar en grado de comunicar a los otros algún saber, o por lo menos, un saber constituido de contenidos determinados. Pero como la mujer que está grávida en su cuerpo necesita una partera para dar a luz, así el discípulo que tiene el alma grávida de la verdad tiene necesidad de una especie de *arte obstrética espiritual* que ayude a la verdad a salir a la luz y ésta es precisamente la "mayéutica" socrática. [Texto 2]

14. Sócrates y la fundación de la lógica

Durante mucho tiempo se ha sostenido que Sócrates, con su método, descubrió los principios fundamentales de la lógica de Occidente, o sea, el *concepto, la inducción, y la técnica del razonamiento*. Sin embargo, hoy en día, los estudiosos son más cautos. Sócrates puso en movimiento el proceso que llevó al descubrimiento de la lógica y contribuyó, de manera determinante, a este descubrimiento pero él mismo no llegó allí de modo reflejo u sistemático.

La pregunta "¿qué cosa es?, con la que Sócrates martillaba a los interlocutores, como se hace cada vez más hoy, a nivel de estudios especializados, se está reconociendo que no implicaba aún la obtención del concepto universal con todas las implicaciones lógicas que esto presupone. Sócrates abrió el camino que debía llevar al descubrimiento del concepto y de la definición y, aun antes, al hallazgo de la esencia platónica y dio un gran impulso en esta dirección pero no estableció la estructura del concepto ni de la definición, pues le faltaban muchos instrumentos necesarios para este fin que, como se dijo, son hallazgos posteriores (platónicos y aristotélicos).

La misma indicación vale para la inducción, que ciertamente Sócrates aplicó ampliamente con su constante llevar al interlocutor del caso particular a la noción general, valiéndose sobre todo de ejemplos y analogías, pero que no individuó en el ámbito teórico y que, por lo mismo, no teorizó de manera refleja. Por lo demás, la expresión "razonamientos inductivos" no sólo no resulta socrática pero ni siquiera platónica: ella es típicamente aristotélica y supone ya todas las adquisiciones de los *Analíticos*.

En conclusión, Sócrates fue un formidable genio lógico, pero no llegó a elaborar en primera persona una lógica a escala técnica. En su dialéctica se encuentran los gérmenes de futuros hallazgos lógicos importantes, pero no hallazgos lógicos como tales, conscientemente formulados y técnicamente elaborados.

Así se explican los motivos por los cuales las diversas escuelas socráticas desembocaron en direcciones tan diversas: algunos seguidores miraron exclusivamente a finalidades éticas, olvidando las implicaciones lógicas; otros, como Platón, desarrollaron, al contrario, las implicaciones lógicas y ontológicas; otros excavaron en el aspecto dialéctico precisamente en las nervaduras ergotistas, como se verá.

15. Conclusión sobre Sócrates

El discurso socrático aportaba una cantidad de adquisiciones y novedades pero dejaba una serie de problemas abiertos.

En primer lugar, su discurso sobre el alma, que se limitaba a determinar la acción y la función del alma misma (el alma es aquello por lo que somos buenos o malos), exigía una serie de profundizaciones: si ella se sirve del cuerpo y lo domina, quiere decir que es *distinta del cuerpo*; quiere decir que es ontológicamente diferente. Y entonces ¿qué cosa es? ¿Cuál es su 'ser'? ¿Cuál es la diferencia en relación con el cuerpo?

Lo mismo debe decirse respecto de Dios. Sócrates logró despojarlo de lo físico. Su Dios es mucho más puro que el aire–pensamiento de Diógenes de Apolonia y en general se coloca decididamente por encima del horizonte de los Físicos. Pero ¿qué es esta inteligencia divina? ¿En qué se diferencia de los elementos físicos?

Además la ilimitada confianza de Sócrates en el saber, en el *lógos* en general, (y no sólo en su contenido particular) recibe una sacudida bastante dura sobre todo en los resultados problemáticos de la mayéutica. El *lógos* socrático, en último análisis, no está en capacidad de hacer dar a luz a cada alma sino sólo a las que están grávidas. Es una confesión llena de implicaciones pero que Sócrates no sabe ni puede explicitar: el *lógos* y el instru-

mento dialógico que se basa enteramente sobre el mismo no bastan para producir o, al menos, no bastan para hacer reconocer la verdad y para vivir en la verdad. Muchos le han dado la espalda al *lógos* socrático: porque no estaban "grávidos", dice el filósofo. Pero entonces, *¿quién fecunda* al alma? *¿Quién la hace grávida*? Es una pregunta que Sócrates no se planteó y a la cual, en todo caso, no hubiera podido responder: y viéndolo bien, la renta de esta dificultad es la misma que nos presenta el comportamiento del hombre que "ve y conoce lo mejor" y sin embargo "hace lo peor". Y si planteada de esta manera, Sócrates creyó evitar la dificultad con su intelectualismo, planteada de otra forma, no supo evitarla y la eludió con la imagen de la "gravidez", bellísima pero que no resuelve nada. Una última aporía aclarará mejor la fuerte tensión interna del pensamiento de Sócrates. Nuestro filósofo presentó su mensaje *para los Atenienses* y pareció encerrarlo en los estrechos límites de una ciudad. Su mensaje no es presentado por él como mensaje para toda Grecia y para toda la humanidad. Evidentemente condicionado por la situación socio-política, no pareció darse cuenta que el mensaje iba mucho más allá de los muros de Atenas y valía para el mundo entero.

El haber señalado la esencia del hombre en el alma, la verdadera virtud en el conocimiento, los principios cardinales de la ética en el autodominio y en la libertad interior, llevaba a la proclamación de la *autonomía del individuo en cuanto tal*. Pero sólo los Socráticos menores sacarán en parte tales deducciones y sólo los filósofos de la época helenista les darán una formulación explícita.

Podría llamarse a Sócrates Hermes bifronte: de un lado su no–saber parece inclinarse por la negación de la ciencia, por otro, parece ser la vía de acceso a una ciencia superior; por un lado su mensaje puede ser leído como mera exhortación moral, por otro, como apertura hacia hallazgos platónicos de la metafísica; por un lado su dialéctica puede aparecer como sofística y ergotismo, por otro, como la fundación de la lógica científica; por un lado, su mensaje parece circunscribirse a los muros de la *polis* ateniense, por otro, se abre, con dimensiones cosmopolitas, al mundo entero.

En efecto, los Socráticos menores tomaron un rostro del Hermes y Platón el opuesto, como se verá en las páginas que siguen.

El Occidente entero es deudor del mensaje general de Sócrates. [Textos 3 y 4]

II – *Los socráticos menores*

Los cínicos
Los cirenaicos
Los megáricos
Y la escuela de Elide
→§ 1-6

• Los socráticos menores (V-IV s. A.C.) tomaron del mensaje de Sócrates alguna vez algunos conceptos éticos, otra, algunos elementos lógico–dialécticos y desarrollaron en forma original los primeros (pero con una cierta superficialidad) y en parte los segundos (pero cayendo en el ergotismo).

Todos fueron discípulos directos de Sócrates y se los llama "menores" porque pensaron y desarrollaron solo parcialmente, y con frecuencia de manera imperfecta, su pensamiento.

1) Atístenes, fundador de la Escuela Cínica, desarrolló los temas de la libertad y del autodominio; en lógica elaboró una teoría particular que negaba la posibilidad de definir las cosas simples.

2) Aristipo, fundador de la Escuela Cirenaica, apartándose no poco de Sócrates, puso en el placer el sumo bien.

3) Euclides, iniciador de la Escuela Megárica, aceptando algunos principios de la Escuela de Elea, identificó el Bien con el Uno y desarrolló, en sentido ergotista, la técnica lógico-refutatoria de Sócrates.

4) Fedón, fundador de la Escuela de Elide, retomó tanto el aspecto lógico-dialéctico como el ético del maestro, pero sin desarrollos de relieve particular.

1. El círculo de Sócrates

Platón pone en boca de Sócrates la profecía que, después de su muerte, los Atenienses no tendrían sólo un filósofo que les pidiera cuenta de su vida, sino muchos filósofos, todos sus discípulos, que hasta ese momento él había retenido.

Diógenes Laercio, en su *Vidas de los filósofos*, indica como los más representativos e ilustres entre todos los discípulos de Sócrates, siete:Jenofonte, Eschino, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fedón y el más grande de todos, Platón. Si se exceptúan Jenofonte y Eschino que no tuvieron propiamente ingenio filosófico, (el primero fue ante todo un historiador, el segundo un literato), los otros cinco fueron todos fundadores de Escuelas filosóficas.

El sentido y el alcance de cada un a de esas Escuelas son muy diversos como muy diversos son los resultados que obtuvieron; sin embargo cada uno de ellos debió consi-

derarse un auténtico (si no el único auténtico) heredero de Sócrates. Dejaremos aparte a Jenofonte y a Eschino de Sfetto, los cuales, como se dijo arriba, no son propiamente filósofos e interesan más a la historia y a la literatura que a la historia de la filosofía; estudiaremos, en cambio, inmediatamente aquí a Antístenes, Aristipo, Euclides, Fedón y sus escuelas que, como veremos, son por muchas razones Escuelas socráticas "menores" mientras que a Platón, por causa de los insignes resultados de su especulación, le dedicaremos todo un amplio capítulo.

Por lo demás, ya los antiguos habían diferenciado claramente a Platón de los otros discípulos de Sócrates, narrando esta bellísima fábula: "Se cuenta que Sócrates soñó tener en sus rodillas un pequeño cisne que enseguida tuvo alas y se voló y cantó dulcemente y que el día siguiente, al presentársele Platón como alumno, dijo que el pequeño cisne era precisamente él".

2. Antístenes y los preludios del Cinismo

La figura de mayor relieve entre los discípulos menores de Sócrates, fue Antístenes que vivió entre el V y el IV s. a.C. Fue hijo de padre ateniense y madre tracia. Frecuentó primero a los Sofistas y se hizo discípulo de Sócrates sólo en edad un tanto avanzada. De las numerosas obras que se le atribuyen nos ha llegado solamente algún fragmento.

Antístenes puso de relieve especialmente la extraordinaria capacidad práctico–moral de Sócrates, como la capacidad de bastarse a sí mismo, de autodominio, la fuerza de ánimo, la capacidad de soportar las fatigas, y limitó a lo mínimo los aspectos doctrinales, oponiéndose acérrimamente a los desarrollos lógico–metafísicos que Platón había impreso al socratismo.

La lógica de Antístenes resulta por lo mismo un tanto reductiva. Según nuestro filósofo, no existe una definición de las cosas simples. Las conocemos por la percepción y las describimos mediante analogías. La definición de las cosas complejas no es otra que la descripción de los elementos simples que las componen. La instrucción ha de orientarse a la "búsqueda de los nombres", es decir, al conocimiento lingüístico. De cada cosa sólo se puede afirmar el nombre que le es propio (por ejemplo: el hombre es hombre) y por consiguiente sólo pueden formularse juicios tautológicos (afirmar lo idéntico de lo idéntico).

Antístenes fundó la Escuela en el gimnasio de Cinosarges (que significa "perro ágil"). Quizá de ahí tomó el nombre la Escuela. Otras fuentes narran que Antístenes era llamado "perro puro". Diógenes de Sínope, a quien debe su máximo esplendor el Cinismo, se

llamó "Diógenes el perro". Pero sobre este asunto debemos volver más adelante cuando daremos más indicaciones sobre la naturaleza y el significado del "Cinismo".

3. Aristipo y la Escuela Cirenaica

Aristipo nació en Cirene y vivió por los últimos decenios de siglo V y la primera mitad del s. IV a.C. Fue a Atenas para frecuentar a Sócrates. Pero la vida agitada y rica que había llevado en Cirene y las costumbres contraídas antes de encontrarse con Sócrates, condicionaron su aceptación del mensaje de Sócrates.

En primer lugar, permaneció fija en él la convicción de que el bienestar físico es el bien supremo, hasta el punto que llegó a considerar que el placer es el motor principal de la vida.

En segundo lugar, y siempre por las mismas razones, Aristipo asumió frente al dinero una actitud que para un socrático era absolutamente sin escrúpulos: en efecto, él llegó a hacerse pagar las propias lecciones como lo hacían los Sofistas, de modo que los antiguos lo llamaron Sofista.

Contando con los testimonios que nos han llegado, es difícil, casi imposible, diferenciar el pensamiento de Aristipo del de sus sucesores. La hija Areta recogió en Cirene la heredad paterna y la trasmitió al hijo al que le puso el mismo nombre que el del abuelo (y por eso fue llamado Aristipo el joven). Es probable que el núcleo esencial de la doctrina cirenaica haya sido fijado por la tríada Aristipo–Areta–Aristipo el Joven. La Escuela se dividió sucesivamente en diversas corrientes de escaso relieve, encabezadas por Anicerides, Egesia (apellidado "el persuasor de muerte") y Teodoro (llamado "el ateo").

4. Euclides y la Escuela Megárica

Euclides nació en Megara, en donde fundó la Escuela que recibió el nombre de la ciudad. Conjeturalmente los estudiosos fijan la fecha de su vida entre el 435 y el 365 a.C. Fue muy grande su apego a Sócrates. Se cuenta en efecto que habiéndose dañado las relaciones entre Megara y Atenas, los Atenienses decretaron la muerte para los Megarenses que hubieran entrado a la ciudad: a pesar de eso, Euclides continuó yendo regularmente a Atenas, de noche, disfrazándose con indumentaria de mujer.

Euclides se movió entre el Socratismo y el Eleatismo, como lo refieren con bastante claridad las pocas fuentes que poseemos, y dijo que el Bien es Inteligencia, Sabiduría y

Dios, como decía Sócrates, pero sostuvo igualmente que el Bien es Uno y lo concibió con caracteres eleáticos de la absoluta identidad e igualdad de sí mismo consigo mismo.

Euclides y luego los sucesivos filósofos de Megara dieron amplio lugar al ergotismo y a la dialéctica, al punto que fueron llamados Ergotistas y Dialécticos. Ellos, en eso, como se ha visto, se unían a los Eleatas; pero, a decir verdad, Sócrates también se prestaba para ser utilizado en ese sentido. Probablemente Euclides atribuyó a la dialéctica carácter de purificación ética, lo mismo que Sócrates. En la medida en que la dialéctica destruye las falsas opiniones de los adversarios, purifica del error y de la infelicidad que sigue al error.

Los sucesores de Euclides, y en particular Eubílides, Alesino, Diodoro Cronos y Estilpon, adquirieron fama sobre todo por sus refinadísimas armas dialécticas que con frecuencia lindaban con vacuos juegos de virtuosismo ergotista.

5. Fedón y la Escuela de Elide

Entre los socráticos menores, Fedón (a quien Platón dedicó su más bello diálogo) fue, a juzgar al menos por lo poco que se nos ha trasmitido de él, el menos original. De él nos cuenta Diógenes Laercio: "Fedón de Elide, de los Eupátridas, fue hecho prisionero junto con la caída de su patria y fue obligado a permanecer en una casa de mala vida. Pero al cerrar la puerta, logró comunicarse con Sócrates y finalmente, por incitación de Sócrates, Alcibíades y Critón lo rescataron. Desde entonces quedó libre y se dedicó a la filosofía". Escribió diálogos, entre los cuales se encuentran *Zopiro* y *Simón* que se perdieron. Fundó una Escuela en su nativa Elide, luego de la muerte de Sócrates. Los testimonios indican con bastante claridad que él siguió dos direcciones en sus especulaciones: la ergotista-dialéctica y la ética. Pero sobresalió particularmente en esta última.

La Escuela de Elide tuvo breve duración. A Fedón los sucedió Plisteno, nativo de esa misma ciudad. Pero ya una generación más tarde, Menedemo, que venía de la Escuela del megárico Estilpón, recogió la herencia de la Escuela de Elide y la trasplantó en Eritrea, imprimiéndole, junto con Asclepíades de Fliunte, una dirección análoga a la de la Escuela de Megara, privilegiando de modo decidido la dirección ergotista-dialéctica, pero sin contribución de relieve.

6. Conclusiones sobre los Socráticos menores

Cuanto hemos venido diciendo sobre los Socráticos, permite comprender que los diversos calificativos que se les dieron, "menores", "semi–socráticos", "socráticos unilaterales", son bastante adecuados. Algún estudioso ha querido rechazarlos pero equivocadamente.

Pueden ser calificados de "Menores" si se consideran los resultados que lograron y se comparan estos con los de Platón, que son innegablemente mucho más notables, como lo demostrará la exposición puntual sobre Platón.

Se les puede llamar "semi–socráticos" porque los Cínicos y los Cirenaicos permanecieron medio Sofistas y los Megáricos, medio Eleatas; además no constituyeron una mediación sintética entre Sócrates y las otras fuentes de inspiración sino que permanecieron oscilantes ya que no saben dar a su discurso un fundamento nuevo.

Permanecen "socráticos unilaterales" porque en su prisma sólo filtran un solo rayo, por decirlo así, de la luz que despide Sócrates, es decir, exaltan un único aspecto de la doctrina o de la figura del maestro, con perjuicio de los otros, y por consiguiente lo deforman fatalmente.

Además se debe subrayar que en los Socráticos menores "el influjo de Oriente, siempre contrapesado hasta entonces por la tendencia racionalista del espíritu griego, se afirma crudamente en el pensamiento de Antístenes, el hijo de la esclava tracia, y de Aristipo, el griego africano".

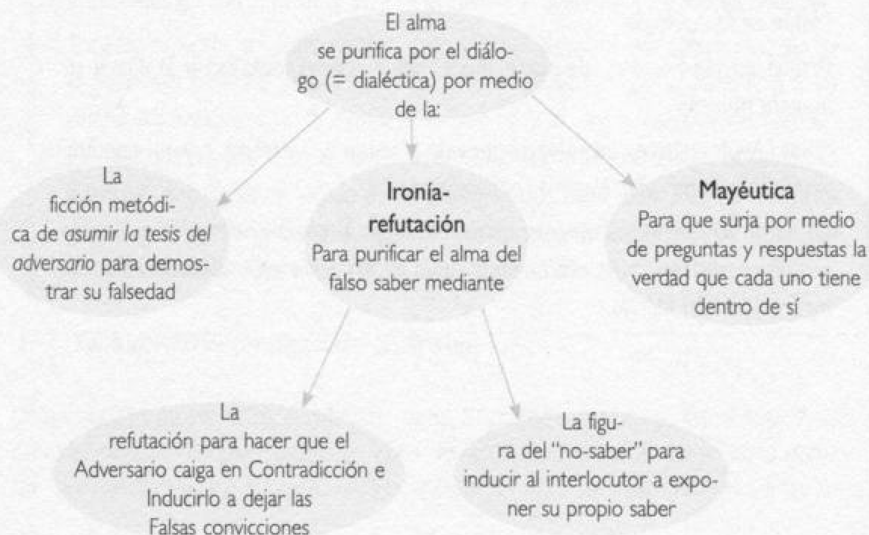
Finalmente se anota que los Socráticos menores anticiparon *in nuce* posiciones que se desarrollarán en la época helenista: los Cínicos preanuncian a los Estoicos, los Cirenaicos a los Epicúreos, los Megáricos, paradójicamente, ofrecerán abundantes armas a los Escépticos.

El descubrimiento teórico, que discrimina los horizontes platónicos, es aquel al que nos hemos referido muchas veces y que el mismo Platón, en el *Fedón*, denominó "segunda navegación", como se verá. Se trata del descubrimiento metafísico de lo suprasensible: y exactamente este descubrimiento, puesto con base en las intuiciones socráticas, es el que las fermentará, las amplificará, las enriquecerá, llevándolas a resultados de alcance filosófico e históricos excepcionales.

SOCRATES
El hombre y su alma



La curación del alma



MAPA CONCEPTUAL

SÓCRATES

Sócrates como el "paradigma" del filósofo

El filósofo Von Humbolt dice que los hombres grandes y extraordinarios simbolizan una idea, a la cual se llegó sólo porque ellos la realizaron concretamente en su vida. La idea de fondo que Sócrates simbolizó y realizó en su vida es esta: es necesario despojar el alma, es decir, someterla a la prueba justa, para poder curarla, para procurar hacerla mejor lo más posible, para que el hombre pueda realizarse en su justo valor.

Téngase bien presente que para el Griego, filosofar no es un puro buscar abstracto sino un buscar lo verdadero para bajarlo a la realidad. Las ideas tienen sentido sólo y únicamente si se hacen vida. La verdad alcanzada con el pensamiento y justamente aquella que se baja a la vida, conduce al hombre a su fin (télos) que es la felicidad (eudaimonia).

Precisamente en ese sentido se puede decir que Sócrates personifica de modo perfecto al filósofo como lo entendía el Griego, es decir, como el que busca lo verdadero y lo hace sustancia de su vida conducida con absoluta coherencia hasta la aceptación de la condena a muerte.

Camus decía: "para que un pensamiento cambie el mundo, es necesario que cambie la vida de quien lo expresa. Que cambie para ejemplo" La vida de Sócrates fue realmente un "ejemplo": un ejemplo-modelo por excelencia, justamente como lo ve Platón en la Apología.

Pero el mismo Sócrates, de algún modo, había comprendido eso y lo dice a su manera irónica:

"Dios (Apolo) parece que hable justamente de mí, y al contrario, usa mi nombre, sirviéndose de mí como ejemplo (paradéigama)".

La figura de Sócrates se impone como "paradigma" obviamente no en el sentido metafísico abstracto sino exactamente como encarnación existencial ejemplar del modelo ideal del filósofo.

EL "NO-SABER" DE SÓCRATES; LA RESPUESTA DEL ORÁCULO DE DELFOS Y SU SIGNIFICADO

Uno de los rasgos más significativos del pensamiento de Sócrates es su sistemática declaración de "no-saber". Este "no-saber" no tiene relación alguna ni con el escepticismo ni con el problematismo del tiempo moderno.

En confrontación con los Físicos su no-saber era una denuncia contra una tentativa que iba más allá de las capacidades humanas. En confrontación con los Sofistas era una denuncia contra la presunción de un saber casi ilimitado.

En el pasaje de la Apología que adujimos, Sócrates tomó justamente como objetivo polémico a los políticos, poetas y cultivadores de las diversas artes. Él enfatiza una inconsistencia casi total de todas esas presuntas formas de "saber", que deriva del hecho de que políticos, poetas y artesanos se quedaron en la superficie de los problemas, procedieron por pura intuición o disposición natural o creyeron saberlo todo por el hecho de dominar un arte particular. Ahora bien, si tales son las formas del saber reconocidas como tales por los hombres, el de Sócrates es justamente un "no-saber" en el sentido de que su saber no se identifica con ninguna de esas formas del saber.

Pero el significado de la afirmación del no-saber se calibra exactamente sólo si se le mide con la ciencia divina, además de la ciencia de los hombres. Ahora bien, parangonado con el saber divino, el humano se muestra en toda su fragilidad y poquedad, como lo pone muy bien en evidencia la conclusión del pasaje aducido.

Téngase presente, de todos modos, que Sócrates desplazó por completo el eje de la búsqueda filosófica de la physis, es decir, de la naturaleza, al hombre y a los valores del hombre. Esto lo admite él mismo cuando dice justamente al comienzo del pasaje aducido que posee "una cierta sabiduría" y precisamente "la sabiduría humana" no sólo en el sentido de sabiduría relativa sino sobre todo de sabiduría que mira al hombre y a la que aspira el hombre. En esta óptica debe leerse el texto que viene a continuación.

1. La sabiduría humana de Sócrates

Quizá alguno de vosotros objetaría: «Pero, Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguramente tal fama y renombre, a no ser que

hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera». Pienso que el que hable así dice palabras justas y yo voy a intentar dar a conocer qué es, realmente, lo que me ha hecho este renombre y esta fama. Oíd, pues. Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Éstos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no conozco esa sabiduría, y el que lo afirme miente y habla a favor de mi falsa reputación.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 153-154.

2. La respuesta del oráculo de Delfos sobre la sabiduría de Sócrates

Atenienses, no protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros. De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querefonte. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto pero como he dicho, no protestéis, atenienses, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, p 154.

3. Para comprender el oráculo, Sócrates somete a los políticos a examen

Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito». Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir. Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecía ser sabio, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría

al oráculo: «Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo». Ahora bien, al examinar a éste pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando, experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, creía él lo mismo, pero que no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. A continuación me encaminé hacia otro de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué la misma impresión, y también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 154-155.

4. Sócrates somete a examen también a los poetas

Después de esto, iba ya uno tras otro, sintiéndome disgustado y temiendo que me ganaba enemistades, pero, sin embargo, me parecía necesario dar la mayor importancia al dios. Debía yo, en efecto, encaminarme, indagando qué querría decir el oráculo, hacia todos los que parecieran saber algo. Y, por el perro, atenienses, pues es preciso decir la verdad ante vosotros, que tuve la siguiente impresión. Me pareció que los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio. Sin duda, es necesario que os haga ver mi camino errante, como condeno a ciertos trabajos, a fin de que el oráculo fuera irrefutable para mí. En efecto, tras los políticos me encaminé hacia los poetas, los de tragedias, los de ditirambos y los demás, en la idea de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así, pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para, al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos. Pues bien, me resisto por vergüenza a deciros la verdad, atenienses. Sin embargo, hay que decirla. Por así decir, casi todos los presentes podían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto. Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa

de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobe las que no lo eran. Así pues, me alejé también de allí creyendo que les superaba en lo mismo que a los políticos.

Tomado de Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 155-156.

5. Por último, Sócrates somete a examen también a los artesanos

En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos con muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equivoqué, pues sabía cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrían en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría. De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 156-157.

6. El significado del vaticinio: Sócrates es el más sabio de los hombres porque sabe que la sabiduría humana no tiene valor

A causa de esta investigación, atenienses, me he creado muchas enemistades, muy duras y pesadas, de tal modo que de ellas han surgido muchas tergiversaciones y el renombre éste de que soy sabio. En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría». Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 157-158.

7. Efectos producidos por el examen hecho por Sócrates

Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular; sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios.

Se añade, a esto, que los jóvenes que me acompañan espontáneamente los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentar examinar a otros, y, naturalmente, encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo, y no consigo mismos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: «las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra», «no creer en los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil» Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada. Y como son, pienso yo, susceptibles y vehementes y numerosos, y como, además, hablan de mí apasionada y persuasivamente, os han llenado los oídos calumniándome violentamente desde hace mucho tiempo. Como consecuencia de esto me han acusado Meleto, Ánito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Anito en el de los demiurgos y de los políticos, y Licón, en el de los oradores. De manera que, como decía yo al principio, me causaría extrañeza que yo fuera capaz de arrancar de vosotros, en tan escaso tiempo, esta falsa imagen que ha tomado tanto cuerpo Ahí tenéis, atenienses, la verdad y os estoy hablando sin ocultar nada, ni grande ni pequeño, y sin tomar precau-



Sócrates, cartón preliminar de "La Escuela de Atenas" de Rafael.

TEXTOS/ SÓCRATES

ciones en lo que digo. Sin embargo, sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades lo cual es también una prueba de que digo la verdad, y que ésta la mala fama mía y que éstas son sus causas. Si investigáis esto ahora o en otra ocasión, confirmaréis que es así.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 157-159.

2. EL MÉTODO DE SÓCRATES: IRONÍA-REFUTACIÓN Y MAYÉUTICA

El método de Sócrates tiene como fundamento la ironía que indica el juego múltiple y variado de transformaciones, y ficciones que maneja para obligar al interlocutor a dar cuenta de sí en todos los sentidos.

Bajo las diversas máscaras que tomaba, siempre eran visibles claramente los rasgos de la máscara principal del no-saber y la ignorancia. Se podría decir inclusive que en un cierto sentido las figuras policromas de la ironía socrática son sustancialmente variantes de la principal y que con un multiforme juego de confusiones la ponen a la cabeza. Esto era justamente lo que enfurecía a muchos de sus interlocutores: la máscara de la ignorancia que Sócrates se ponía era el medio más eficaz para desenmascarar el aparente saber de los otros y para poner de relieve su ignorancia, es decir, para refutarlos.

Para ilustrar el efecto que este momento esencial del método socrático producía, traemos el pasaje del bueno de Eutifón que parangona a Sócrates con el Dédalo, pues hace que todas las definiciones giren y ninguna queda firme.

Al momento refutativo-irónico, seguía el momento mayéutico.

Sócrates, diciéndose ignorante, negaba precisamente ser capaz de trasmitir algún saber a los demás. Afirmaba que tenía otra capacidad que, en el nivel espiritual, se parecía al arte que ejercía su madre que era comadrona. Y precisamente esa es la "mayéutica" de Sócrates.

El pasaje del Teeteto que traemos es una espléndida descripción de este celebrado arte socrático, en todos sus pormenores y por tal motivo el pasaje ha llegado a ser famosísimo.

1. El momento refutativo–irónico

EUT —No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos.

SÓC —Lo que has dicho, Eutifrón, parece propio de nuestro antepasado Dédalo. Si hubiera dicho yo esas palabras y las hubiera puesto en su sitio, quizá te burlarías de mí diciendo que también a mí, por mi relación con él, las obras que construyo en palabras se me escapan y no quieren permanecer donde se las coloca. Pero, como las hipótesis son tuyas, es necesaria otra broma distinta. En efecto, no quieren permanecer donde las pones, según te perece a ti mismo.

EUT —Me parece que precisamente, Sócrates, lo que hemos dicho se adapta a esta broma. En efecto, no soy yo el que ha infundido a esto el que dé vueltas y no permanezca en el mismo sitio, más bien me parece que el Dédalo lo eres tú, pues, en cuanto a mí, permanecería en su sitio.

SÓC —Entonces, amigo, es probable que yo sea más hábil que Dédalo en este arte, en cuanto que él sólo hacía móviles sus propias obras y, en cambio, yo hago móviles, además de las mías, las ajenas Sin duda, lo más ingenioso de mi arte es que lo ejerzo contra mi voluntad. Ciertamente, desearía que las ideas permanecieran y se fijaran de modo inamovible más que poseer, además el arte de Dédalo, los tesoros de Tántalo.

Tomado de: Platón. *Diálogos* I. Gredos, Madrid, 1985, pp. 233-234.

2. El momento mayéutico

SÓC —Sufres los dolores del parto. Teeteto, porque no eres estéril y llevas el fruto dentro de ti.

TEET —No sé, Sócrates. Te estoy diciendo la experiencia que he tenido.

SÓC —No me hagas reír, ¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamada Fenáreta?

TEET —Sí, eso ya lo he oído.

SÓC —Pues bien, te aseguro que es así. Pero no lo vayas a revelar a otras personas, porque a ellos, amigo mío, se les pasa por alto que poseo este arte. Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y dejo a los hombres perplejos. ¿O no lo has oído decir?

TEET —Sí que lo he oído.

SÓC —¿Quiéres que te diga la causa de ello?

TEET —Desde luego.

SÓC —Ten en cuenta lo que pasa con las parteras en general y entenderás fácilmente lo que quiero decir. Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello.

TEET —Desde luego

SÓC —Dicen que la causante de esto es Ártemis, porque a pesar de no haber tenido hijos, es la diosa de los nacimientos. Ella no concedió el arte de partear a las mujeres estériles, porque la naturaleza humana es muy débil como para adquirir un arte en asuntos de los que no tiene experiencia, pero sí lo encomendó a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ella.

TEET —Es probable.

SÓC —¿No es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están en cienta y quiénes no?

TEET —Sin duda.

SÓC —Las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen. También ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar.

TEET —Así es.

SÓC —¿Acaso no te has dado cuenta de que son las más hábiles casamenteras, por su capacidad para saber a qué hombre debe unirse una mujer si quiere engendrar los mejores hijos?

TEET —No, eso, desde luego, no lo sabía.

SÓC —Pues ten por seguro que se enorgullecen más por eso que por saber cómo hay que cortar el cordón umbilical. Piensa en esto que te voy a decir: ¿crees que el cultivo y la recolección de los frutos de la tierra en las que deben sembrarse las diferentes plantas y semillas son propias de un mismo arte o de otro distinto?

TEET —Yo creo que se trata del mismo arte.

SÓC —Y con respecto a la mujer, amigo mío, ¿crees que son dos artes la que se ocupa de esto último y la de la cosecha o no?

TEET —No parece que sean distintas.

SÓC —No lo son, en efecto. Sin embargo, debido a la ilícita y torpe unión entre hombres y mujeres que recibe el nombre de prostitución, las parteras evitan incluso ocuparse de los casamientos, porque, al ser personas respetables, temen que vayan a caer por esta ocupación en semejante acusación. Pero las parteras son las únicas personas a las que realmente corresponde la recta disposición de los casamientos.

TEET —Así parece.

SÓC —Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, es menor que la mía. Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras

veces seres verdaderos, lo cual no sería fácil de distinguir. Si así fuera, la obra más importante y bella de las parteras sería discernir lo verdadero de lo que no lo es. ¿no crees tú?

TEET —Sí, eso pienso yo.

SÓC —Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común, con las parteras esta característica: que soy fértil en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo. Y es evidente por lo siguiente: muchos que lo desconocían y se creían responsables a sí mismos me despreciaron a mí, y bien por creer ellos que debía proceder así o persuadidos por otros, se marcharon antes de lo debido y, al marcharse, echaron a perder a causa de las malas compañías lo que aún podían haber engendrado, y lo que habían dado a luz, asistidos por mí, lo perdieron, al alimentarlo mal y al hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad. En definitiva, unos y otros acabaron por darse cuenta de que eran ignorantes.

Tomado de: Platón. *Diálogos* V. Gredos, Madrid, 1992, pp 186-191.

3. LA CONCLUSIÓN DE LA APOLOGÍA DE SÓCRATES: EL SIGNIFICADO DE LA MUERTE

Luego de la segunda votación y de la definitiva condenación a muerte, Sócrates hace un breve discurso de despedida, dividido en dos momentos: un primer momento dirigido a quienes lo han condenado y un segundo dirigido a los que, por el contrario, votaron a su favor.

A quienes lo condenaron (eran 360) Sócrates les dirige dos mensajes importan-

tes. En primer lugar, pone en confrontación muerte y maldad con un espléndido juego de imágenes bastante impresionantes. En verdad es difícil no ya escapar de la muerte sino escapar de la maldad porque la maldad corre más velozmente que la muerte. Sus acusadores, hábiles y prontos, fueron alcanzados por la maldad, la más veloz, mientras que él, Sócrates, débil y lento, fue alcanzado por la muerte, la más lenta.

En segundo lugar, hace una predicción. A los jueces que los condenaron, con la esperanza de liberarse para siempre de quien los obligaba a dar cuenta de su propia vida, les sucederá lo contrario: muchos de ellos, en el futuro, harán lo que él hizo en el pasado, y serán tanto más ásperos cuanto más jóvenes sean.

Este es un concepto de extraordinario alcance verdadero: "Matando a un hombre, no se mata la idea que él ha creado y realizado, si tal idea es idea de vida". En efecto, si aquella idea toca verdades de fondo, la misma se refuerza justamente por la muerte impuesta a quien la sostuvo.

A los jueces que los absolvieron (eran 140) Sócrates dirige, al contrario, algunas consideraciones generales sobre la muerte y su significado.

Sobre la inmortalidad del alma, él no podía tener aún ideas filosóficas muy precisas, pues implicaban hallazgos metafísicos alcanzados sólo por Platón. La posición de Sócrates debió ser exactamente la expresada en la Apología.

Desde el punto de vista racional se puede decir que la muerte podría ser una de estas dos cosas: o una especie de noche eterna, es decir, ir a la nada absoluta, o por el contrario, un paso a otra vida, ir a otro lugar en donde hay verdaderos jueces y se encuentran todos los otros hombres que murieron, y que han llegado a ser inmortales y se vive una vida feliz.

Ahora bien, en ambos casos, la muerte parecer ser una ganancia: en el primer caso, al desaparecer todo, desaparece todo sufrimiento; en el segundo caso, al contrario, se pasa a una vida feliz. Con lo que llamamos "fe", Sócrates propendía, ciertamente, a creer en el más allá, mientras que desde el punto de vista racional, estaba convencido que sólo la sabiduría de Dios, y no la sabiduría humana, conocía estas cosas. Son emblemáticas las últimas palabras de la Apología : "Pero ha llegado ya la hora de irse: yo a morir y ustedes, en cambio, a vivir. Pero quien de nosotros vaya a lo mejor, es oscuro para todos, excepto para Dios".

Frase que Sócrates pronuncia poco antes de expresar su convicción de fondo, de manera realmente emblemática: "[...] A un hombre bueno no le puede ocurrir

nada malo, ni en la vida ni en la muerte. Las cosas que le atañen no son descuidadas por los dioses".

El bien es la verdadera dimensión del absoluto.

1. Escapar de la muerte es más fácil que escapar de la maldad

Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros. En efecto, si hubierais esperado un poco de tiempo, esto habría sucedido por sí mismo. Veis, sin duda, que mi edad está ya muy avanzada en el curso de la vida y próxima a la muerte. No digo estas palabras a todos vosotros, sino a los que me han condenado a muerte. Pero también les digo a ellos lo siguiente. Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de las palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo. En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro debe maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio. Pues también en los combates muchas veces es evidente que se evitaría la muerte abandonando las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay muchos medios, en cada ocasión del peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente.

2. Predicción de Sócrates a quienes lo condenaron

Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, estoy yo ya en ese momento en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, ésos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós.

3. Mensaje de Sócraes para los jueces que lo absolvieron: lo que está por suceder es probablemente un bien

Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están ocupados y aún no voy adonde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros mientras sea posible. Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha sucedido ahora. En efecto, jueces pues llamándoos jueces os llano correctamente, me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aún a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno.

4. El significado de la muerte

Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente, contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte a la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor de éste, jueces? Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de estos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos, Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodoro y Homero? Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería un entretenimiento maravilloso, sobre todo para mí cuando me encuentre allí con Palamedes, con Ayante, el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, comparar mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagradable, según creo. Y lo más importante, pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo o a Sísifo o a otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto. Por otras razones son los de allí más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales, si es verdad lo que se dice.

5. Mensaje conclusivo de Sócrates y despedida

Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hom-

bre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades. Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por causalidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y librarme de trabajos. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido y por eso, no me irrito mucho con los que me han condenado ni con los acusadores. No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea, sino creyendo que me hacían daño. Es justo que se les haga este reproche. Sin embargo, les pido una sola cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.

Tomado de: Platón. *Diálogos* V. Gredos, Madrid, 1992, pp. 181-186.
Texto 4, pp. 118-120 versión italiana

4. EL MENSAJE Y LA MISIÓN DE SÓCRATES

Leemos, en el trozo que sigue, la autodefensa de Sócrates en el proceso intentado por Ánito y Meleto, con la acusación de impiedad y de corrupción de los jóvenes. En esta defensa, nuestro filósofo presenta su vida como la realización de una misión que Dios le confió y el significado de su vida de filósofo.

El mensaje constante de su enseñanza fue éste: el hombre debe preocuparse por el cuidado de su alma sobre todo y no de las cosas externas y hacer que su alma llegue a ser mejor, lo más posible.

En el alma, en efecto, está la esencia del hombre. Y Sócrates está convencido que difundir y practicar este mensaje, lejos de causar daño a los jóvenes, le hace el mayor bien a la ciudad; tanto más que el oficio que le han asignado es el de espolear a los Atenienses, estimulándolos, exhortándolos y corrigiéndolos, para que se preocupen, lo más posible, por el cuidado del alma.

1. El puesto que Dios asignó a Sócrates: vivir filosofando

Pues bien, atenienses, me parece que no requiere mucha defensa demostrar que yo no soy culpable respecto a la acusación de Meleto, y que ya es suficiente lo que ha dicho.

Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Mileto ni Ánito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya se ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenado. No hay que esperar que se detenga en mí.

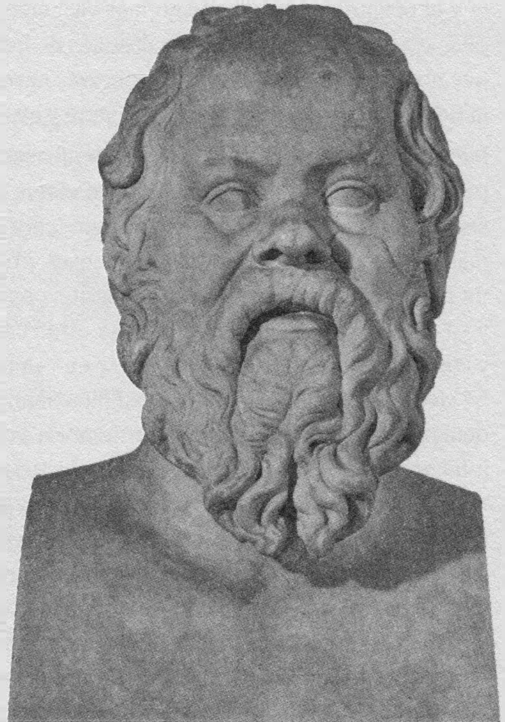
Quizá alguien diga: «¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?». A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al oír, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno de un hombre malo. De poco valor serían, según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis, el cual, ante la idea de aceptar algo deshonroso, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: «Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente y después de Héctor»; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo: «Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra». ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?

Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en

que no sabiendo lo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero si sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre.

2. El punto cardinal del mensaje de Sócrates

En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien. De manera que si ahora vosotros me dejarais libre no haciendo caso a Ánito, el cual dice que o bien era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuere absuelto, vuestros hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente, y si, además, me dijerais: «Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás»; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: «Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y cómo por tu alma va a ser lo mejor posible?'». Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y mar-



Busto de Sócrates, conservdo en los Museos Capitolinos de Roma.

charme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos. Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían dañinas». Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas, no dice verdad. A esto yo añadiría: «Atenienses, haced caso o no a Ánito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces».

3. La función de estímulo del mensaje de Sócrates, como don divino para la ciudad

No protestéis, atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis. Pues, incluso, vais a sacar provecho escuchando, según creo. Ciertamente, os voy a decir algunas otras cosas por las que quizá gritareis. Pero no hagáis eso de ningún modo. Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente.

Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especia de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, ate-

nienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero, quizá, irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo me condenaréis a muerte a la ligera, haciendo caso de Ánito. Después, pasaríais el resto de la vida durmiendo, a no ser que el dios, cuidándose de vosotros, os enviara otro. Comprenderéis, por lo que sigue, que yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de esto obtuviera provecho o cobrara un salario al haceros estas recomendaciones, tendría alguna justificación. Pero la verdad es que, incluso vosotros mismos lo veis, aunque los acusadores han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración. Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza.

Tomado de: Platón. *Diálogos*. Gredos, Madrid, pp. 165-170.

Capítulo V

EL NACIMIENTO DE LA MEDICINA COMO SABER CIENTÍFICO AUTÓNOMO

I – *Cómo nacieron el médico y la medicina*

El nacimiento de la medicina como ciencia →§ 1-2

• La más antigua forma de medicina fue practicada por los sacerdotes y sólo posteriormente fue ejercida por médicos "laicos" que habitualmente ejercían en las escuelas anexas a los templos de Asclepios (de ahí el nombre de "Asclépidas"), en donde acogían a los enfermos.

La medicina, practicada ya en Egipto, obtuvo base científica sólo en Grecia, en cuanto absorbió de la filosofía, especialmente de la Naturista, el método de investigación por las causas, que es el fundamento de la ciencia.

1. De los médicos sacerdotes de Asclepios a los médicos "laicos"

La práctica médica más antigua era practicada por los sacerdotes. La mitología dice que el Centauro Quiron fue quien enseñó a los hombres el arte de curar las enfermedades. Siempre según la mitología, Asclepios, considerado hijo de los Númenes y divinizado , fue discípulo de Quiron. Sus apelativos fueron "médico", "salvador" y su símbolo fue la serpiente. En consecuencia, se le dedicaron templos en lugares saludables y en posiciones particularmente favorables, como también ritos y culto. Los enfermos eran llevados a los templos y "curados" mediante prácticas o ritos mágico–religiosos.

Pero, poco a poco, aparecieron, al lado de los sacerdotes de Asclepios, también médicos "laicos" que se distinguían de los primeros por una preparación específica.



La estatua de Asclepio conservada en el Museo de Epidauro, Grecia. El símbolo del mítico fundador de la medicina era la serpiente

Estos médicos podían ejercer su arte también en tiendas y en moradas fijas, también de viaje (médicos ambulantes). Para la preparación de tales médicos se abrieron escuelas, junto a los templos de Asclepios, en donde se reunían los enfermos y desde luego se posibilitaba el contacto con el mayor número y la mayor variedad de casos patológicos.

Se entiende, por lo tanto, por qué el nombre de Asclepios se haya usado, por mucho tiempo, para indicar no sólo a los sacerdotes de Asclepios sino a todos aquellos que practicaban el arte de sanar las enfermedades, que era propio de Asclepios, es decir, a todos los médicos.

Las escuelas médicas más famosas de la antigüedad aparecieron en Crotona (en donde se hizo famoso Alcmenon, seguidor de la secta de los Pitagóricos), Cirene, Rodas, Cnido y Cos. Pero fue en Cos, sobre todo, donde la medicina se elevó al más alto nivel, gracias a Hipócrates quien, aprovechando los resultados de las experiencias de las generaciones precedentes de médicos, supo dar a la medicina el rango de "ciencia", es decir, de *conocimiento obtenido por un método preciso.*

2. Génesis de la medicina científica

Es claro, de todo lo que se ha dicho, que la ciencia médica no nació de las prácticas de los Asclepíades, sacerdotes curadores, sino de la experiencia y de las indagaciones de los médicos de estas escuelas de medicina anexas a los templos; estos médicos, poco a poco, tomaron distancias de los primeros hasta romper decididamente los vínculos con ellos y a definir conceptualmente la propia identidad específica.

Pero para comprender cómo fue posible esto y cómo, por consiguiente, la medicina científica fue una creación de los Griegos, es necesario recordar algunos hechos muy importantes.

En nuestro siglo se descubrió un papiro que contiene un tratado de medicina y que demuestra que los Egipcios, en su sabiduría, habían llegado ya a un estadio bastante avanzado en la elaboración del material médico, con la indicación de ciertas reglas y de algunos nexos de causa y efecto; de modo que debe aceptarse que el *antecedente* de la medicina se encuentra en Egipto. Pero, precisamente, se trata solo de un "antecedente", que se relaciona con la medicina griega de la misma manera que los hallazgos matemáticos egipcios con la creación de la ciencia de los números y de la geometría griega, a la que se hizo alusión y a la que volveremos dentro de poco.

La "mentalidad científica" creada por la filosofía de la *physis* fue la que posibilitó la constitución de la medicina como "ciencia".

A los influjos de la filosofía de los Físicos se añade, además, una particular astucia argumentativa tomada de los Sofistas, claramente visible en algunos tratados hipocráticos.

En conclusión, como hemos recordado, vemos que se verifica este fenómeno de importancia fundamental para captar el pensamiento occidental: en el ámbito de la *mentalidad filosófica*, es decir, en el ámbito del *racionalismo etiológico*, creado por ella, pudo nacer, autodefinirse y desarrollarse la ciencia médica.

II – *Hipócrates y el "corpus hippocraticum"*

Autonomía y dignidad de la medicina
→§ 1-5

• Hipócrates de Cos (s. V-IV a.C.) puede ser considerado como el fundador de la medicina científica o por lo menos de la medicina guiada por bases racionales.

Los puntos fijos de su saber son los siguientes:

1) separó claramente el contenido científico de la medicina de todas las creencias religiosas que habían acompañado su nacimiento;

2) consideró al hombre y su salud no como realidades aisladas, sino como partes de un conjunto de factores más amplio, que puede ser no sólo el ambiente que lo rodea sino también las instituciones políticas;

3) defendió la autonomía de la ciencia médica de la filosofía: en efecto, mientras que esta última trata al hombre en general, la medicina trata al hombre concreto y su salud física, puesta en relación con su propio medio ambiente;

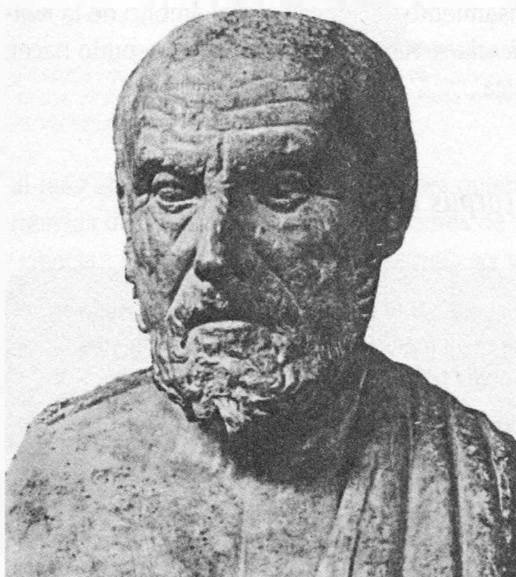
4) llevó a cabo, de modo casi perfecto, el cuadro ético dentro del cual debe actuar el médico y se debe mover sus investigaciones

La teoría de los humores
*§ 6

• Tal vez un discípulo de Hipócrates, Polibio, sistematizó en el tratado Sobre la naturaleza del hombre los contenidos doctrinales del pensamiento del maestro, según un esquema que llegó a ser clásico, que ponía en relación los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) con caliente, frío, seco y húmedo y con las cuatro estaciones. La enfermedad y la salud se hacían depender del desequilibrio o del equilibro de estos cuatro humores.

1. Hipócrates, fundador de la ciencia médica

Dijimos arriba que Hipócrates es el "héroe fundador" de la medicina científica. Desdichadamente estamos muy mal informados sobre su vida. Parece que vivió en la segunda mitad del s. V a. C. y en los primeros decenios del s. IV aC. (alguno propone la conjetura del año 460-370 a.C. pero son datos aleatorios). Hipócrates fue jefe de la Escuela de Cos, enseñó medicina en Atenas, en donde ya Platón y Aristóteles lo consideraban el paradigma del gran médico. Llegó a ser tan famoso que la antigüedad nos ha trasmitido no sólo el nombre de sus obras sino también todas las de la Escuela, más aún, todas las obras de medicina del s. IV a.C. Nació así el llamado *Corpus Hippocraticum* formado por más de cincuenta tratados que representan la más imponente documentación antigua de carácter científico que nos haya llegado.



Hipócrates es el creador de la medicina científica griega y es figura emblemática representante del "médico" (todavía hoy los médicos pronuncian el "Juramento de Hipócrates")

Los libros que pueden serle atribuidos, con cierto grado de probabilidad, o

que pueden considerarse como espejo de su pensamiento, son *La medicina antigua*, que es una especie de manifiesto que proclama la autonomía del arte médico; *El mal sagrado*, una polémica contra la mentalidad de la medicina mágico-religiosa; *El pronóstico*, el descubrimiento de la dimensión esencial de la ciencia médica; *Sobre las aguas, los vientos y sus lugares* en la que se ponen de manifiesto las relaciones entre enfermedades y medio ambiente; *Las epidemias*, una formidable colección de casos clínicos; los famosos *Aforismos* y el celebérrimo *Juramento*, del que se hablará más adelante.

Hablaremos con más detalle de las obras maestras del *Corpus Hippocraticum*, dado que la creación de la medicina hipocrática señala el ingreso de una ciencia nueva en el área del saber científico y dado que Platón y Aristóteles fueron influenciados ampliamente por la medicina que, nacida de la mentalidad filosófica, estimuló, a su vez, la reflexión filosófica,. A este respecto Jaeger escribe : "No se exagera al decir que la ciencia ética de Sócrates, que ocupa el centro en los diálogos platónicos, *no podría pensarse sin el modelo de la medicina*, a la que se refiere Sócrates, con tanta frecuencia. *Ésta le es afín* mucho *más que cualquier otra rama de las conocidas hasta entonces en el conocimiento humano*, comprendidas ahí las matemáticas y las ciencias humanas".

Veamos, pues, algunas de las más famosas ideas hipocráticas.

2. El "mal sagrado" y la reducción de todos los fenómenos morbosos a una misma dimensión

El "mal sagrado" era, en la antigüedad, la epilepsia, en cuando se la consideraba efecto de causas no-naturales y, por consiguiente, consecuencia de una intervención divina. En el lucidísimo escrito que lleva ese título, Hipócrates demuestra la tesis siguiente, de manera ejemplar:

a) la epilepsia es considerada "mal sagrado" porque aparece como un fenómeno impresionante e incomprensible;

b) en realidad, hay enfermedades no menos sorprendentes, como ciertas manifestaciones febriles y el sonambulismo. Por lo tanto, la epilepsia no es diferente de esas otras enfermedades;

c) la ignorancia es la que ha llevado a considerar la epilepsia como "mal sagrado";

d) si es así, quienes pretenden curarla con actos de magia, son bribones e impostores.

e) además se contradicen a sí mismos, porque pretenden curar males considerados divinos con prácticas humanas; así que dichas prácticas, lejos de ser expresiones de reli-

giosidad y devoción, son impías y ateas porque pretenderían ejercer un poder sobre los dioses.

El poderosísimo racionalismo de esta obra resulta de particular relieve, dado que Hipócrates, lejos de ser ateo, muestra haber comprendido la importancia de lo divino y con estas bases sostiene la imposibilidad de mezclar lo divino con las causas de las enfermedades de modo absurdo. Las causas de todas las enfermedades pertenecen a una e idéntica dimensión. Escribe : "No creo que el cuerpo del hombre pueda ser contaminado por un dios, lo más corruptible por lo más sagrado: pero si sucede que fuera contaminado u ofendido en algún modo por un agente externo, será más bien purificado y santificado por un dios más que contaminado. Es verdadero lo divino que nos purifica y nos santifica y nos limpia de nuestros gravísimos e impíos errores; nosotros mismos trazamos los límites de los templos de los dioses para que nadie que no sea puro los traspase y al entrar nos asperjamos, no porque estemos para contaminarnos, sino para limpiarnos si ya antes llevamos sobre nosotros alguna mancha".

¿Cuál es, entonces, la causa de la epilepsia? Es una alteración del cerebro *que proviene de las mismas causas racionales de las que provienen todas las otras alteraciones morbosas*, una "adición" o una "sustracción" de lo seco y húmedo, de lo caliente y lo frío, etc. Por lo tanto, concluye Hipócrates, que quien "sabe determinar en los hombres, mediante el régimen, lo seco y lo húmedo, lo frío y lo caliente, ese puede curar tal mal, si logra entender el momento oportuno para un buen tratamiento, sin ninguna purificación o magia".

3. El descubrimiento de la correspondencia estructural entre enfermedades, carácter del hombre y medio ambiente

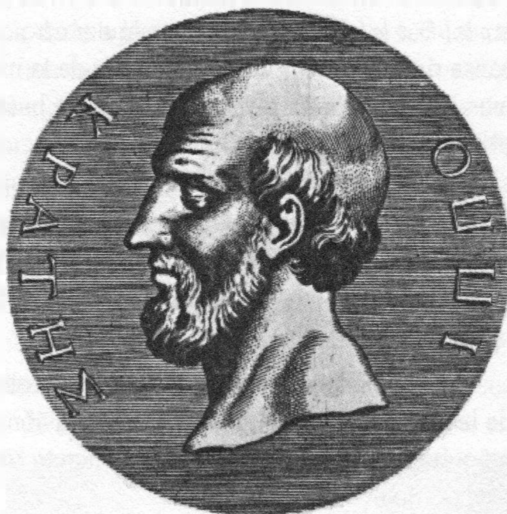
El tratado *Sobre las aguas, los vientos y sus lugares* se cuenta entre los más famosos del *Corpus hippocraticum* y el lector de hoy no puede no quedar estupefacto por la "modernidad" de algunas de las perspectivas que se expresan en él.

Las tesis de fondo son dos:

1) La primera constituye una ilustración paradigmática de cuanto se ha subrayado arriba sobre la impostación misma del discurso de la medicina como ciencia, proveniente en su estructura racional del discurso de los filósofos. El hombre es considerado en el *conjunto* en que se encuentra naturalmente inserto, o sea, en el contexto de todas las coordinadas que constituyen el ambiente en que vive: las estaciones, sus cambios y sus influencias, los vientos típicos de cada región, las aguas características de los lugares, el

tipo de vida de los habitantes. El "pleno conocimiento de cada caso singular" depende, por lo tanto, del conocimiento del conjunto de estas coordinadas; lo que significa que para entender la parte es necesario entender el todo al que pertenece la parte. La naturaleza de los lugares y de lo que los caracteriza incide sobre la constitución y el aspecto de los hombres, y, por lo mismo, sobre la salud y las enfermedades. El médico que quiera curar al enfermo debe conocer estas correspondencias precisas.

2) La otra tesis (la más interesante) es que las *instituciones políticas* inciden sobre el estado de salud y sobre las condiciones generales de los hombres: "Por estas razones, me parece, son débiles los pueblos de Asia y además por sus instituciones. En efecto, gran parte del Asia es dirigida por monarquía. Allí donde los hombres no son señores de sí mismos y de las propias leyes, sino que están sometidos a déspotas, no piensan cómo adiestrarse para la guerra sino cómo parecer ineptos para combatir". La democracia, entonces, templa el carácter y la salud mientras que el despotismo produce los efectos contrarios.



Este antiguo grabado representa a Hipócrates, el gran médico de la antigüedad. A él, en particualr, se debe el viraje de las prácticas médicas en términos "laicos" con el consiguiente nacimiento de la ciencia médica.

4. El manifiesto de la medicina hipocrática: "la medicina antigua"

Dijimos arriba que la medicina es bastante deudora de la filosofía. Ahora es necesario precisar más esta afirmación. La medicina, brotada en el contexto del esquema general de racionalidad instaurado por la filosofía, debió muy pronto tomar distancia de la filosofía misma *para no ser reabsorbida* . Efectivamente, la escuela médica itálica había empleado los cuatro elementos de Empédocles (agua, aire, tierra, fuego) para explicar la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, cayendo en un dogmatismo que olvidaba la experiencia concreta y que Hipócrates considera deletéreo. L*a medicina antigua* es la denuncia de este dogmatismo y la reivindicación de un estatuto antidogmático para la medicina, de

independencia de la filosofía de Empédocles. Hipócrates escribe: "Los que se disponen a hablar o a escribir sobre medicina, basan su propio discurso sobre un postulado, *lo caliente o lo frío, o lo húmedo o lo seco* o cualquier otro que hayan escogido, simplificando mucho la causa original de las enfermedades y de la muerte de los hombres, atribuyendo las mismas causas a todos los casos porque se basan sobre uno o dos postulados, tales están evidentemente en el error".

Hipócrates no niega que estos factores entren en la producción de las enfermedades y de la salud, pero entran de manera variada y articulada, porque todo en la naturaleza esta mezclado conjuntamente (nótese cómo Hipócrates se vale hábilmente del postulado de Anaxágoras según el cual todo está en todo, precisamente para derrotar los postulados de Empédocles).

El conocimiento médico es conocimiento preciso y riguroso de la *dieta conveniente* y de la *justa medida* de la misma. Esta precisión no puede provenir de criterios abstractos o hipotéticos sino dela experiencia concreta "de la sensación del cuerpo" (¡parece estarse oyendo un eco de Protágoras!).

El discurso médico no deberá, por lo tanto, versar sobre la *esencia del hombre en general*, sobre *las causas de su aparición* y cosas semejantes; sino que deberá versar sobre *qué es el hombre como ese ser físico concreto que tiene relación con lo que come, bebe, con su específico régimen de vida y cosas semejantes*.

Las epidemias (es decir "visitas") muestran en concreto la exactitud que Hipócrates exigía del arte médico y el método de la empiría positiva en acto, como descripción sistemática y ordenada de varias enfermedades sobre la cual únicamente podía fundamentarse la ciencia médica.

Esta imponente obra está atravesada por el espíritu que, como se ha anotado justamente, está condensado en el principio con el que se abre la célebre colección de *Aforismos*: "La vida es breve, el arte es prolongado, la ocasión es pasajera, el experimento es riesgoso, el juicio, difícil".

Recordemos finalmente que Hipócrates codificó el "diagnóstico" que, como se dijo, representa en el contexto hipocrático "una síntesis de pasado, presente y futuro": sólo en el arco de la visión del pasado, del presente y del futuro del enfermo, el médico puede proyectar la terapia perfecta.

5. El "Juramento de Hipócrates"

Hipócrates y su Escuela no se limitaron a darle a la medicina su estatuto teórico de ciencia sino que llegaron a determinar con una lucidez verdaderamente impresionante la *altura ética* del médico, el *ethos* o identidad moral que debe caracterizarlo. Además del trasfondo social, claramente visible en el comportamiento tematizado, (la ciencia médica antiguamente se trasmitía de padre a hijo, relación con la cual Hipócrates asimila la de maestro-discípulo) el sentido del juramento se resume en la simple proposición que, en términos modernos, puede formularse así: médico, recuerda que el enfermo no es una cosa o un medio sino un fin, un valor, y por lo tanto, compórtate consecuentemente.

He aquí el juramento entero:

"Juro por Apolo médico y Asclepios, sobre Igea y Panacea y sobre los otros dioses y diosas, llamándolos como testigos, creer, de acuerdo con mis fuerzas y mi juicio, en este juramento y en este pacto escrito. Consideraré a quien me enseñó este arte como a mis propios progenitores y pondré en común mis bienes con él y cuando tenga necesidad le pagaré con mis haberes y consideraré a sus descendientes del mismo modo que a mis hermanos y les enseñaré este arte, si desean aprenderla, sin recompensas ni compromisos escritos; trasmitiré a mis hijos las enseñazas escritas y orales y cada parte del saber como también a los hijos de mi maestro y a los alumnos que hayan firmado el pacto y jurado de acuerdo con el uso médico, pero a ningún otro. Me valdré del régimen para ayudar a los enfermos según mis fuerzas y mi juicio, y me abstendré de hacer daño o injusticia. No daré a ninguno algún remedio mortal ni porque se me pida, ni jamás propondré tal consejo: del mismo modo, no daré a las mujeres pesarios para provocar el aborto. Preservaré



Hipócrates, miniatura tomada de un manuscrito bizantino (1340-1345)

pura y santa mi vida y mi arte. No operaré ni siquiera al que sufre mal de piedra sino que dejaré el puesto a los hombres expertos en esta práctica. En cuanta casa entrare, iré para ayudar a los enfermos absteniéndome de causar voluntariamente injusticia o daño y de manera especial de todo acto libidinoso sobre los cuerpos de mujeres y hombres, libres o esclavos. Y cuanto viere u oyere en el ejercicio de mi profesión e incluso fuera de él en mis relaciones con los hombres, si no debiera ser divulgado alguna vez afuera, lo callaré considerándolo como si fuera un secreto sagrado. Si pues diere fe a este juramento y no hiciere menos, se me conceda gozar de lo mejor de la vida y de este arte, tenido en honor por todos y para siempre. Si por el contrario fuese trasgresor o perjuro, me suceda lo contrario de eso".

Tal vez no todos sepan que aún hoy los médicos dicen el "juramento de Hipócrates". ¡Tanto debe a los Griegos la cultura occidental!

6. El tratado "La naturaleza del hombre" y la doctrina de los cuatro humores

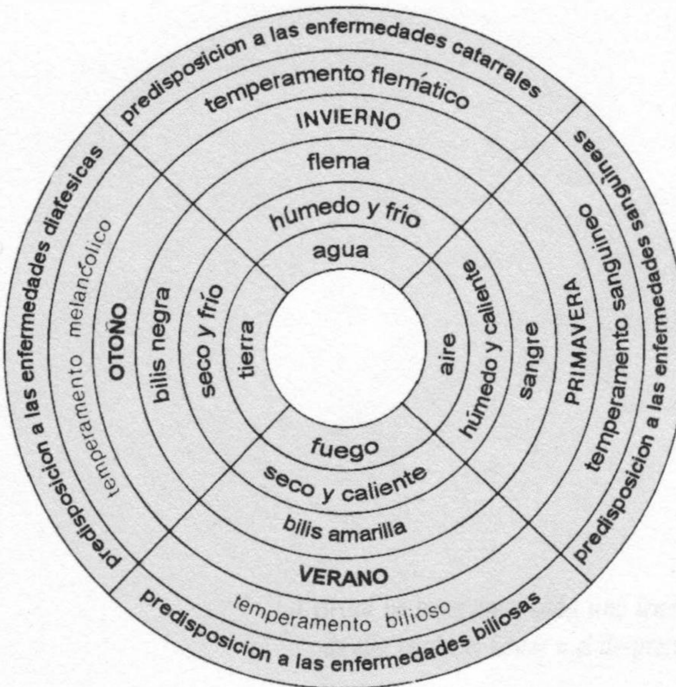
La medicina hipocrática ha pasado a la historia como aquella que se basaba sobre la doctrina de los *cuatro humores*: "sangre", "flema" "bilis amarilla" y "bilis negra".

Ahora bien en el *Corpus Hippocraticum* hay un tratado llamado *La naturaleza del hombre* que codifica ejemplarmente esta doctrina. Los antiguos lo consideraron como de Hipócrates pero parece que el autor sea Polibio, yerno de Hipócrates.. Por otra parte, la rígida sistematización de este tratado sobre *La naturaleza del hombre* no está en la línea de lo que nos dice la *Medicina antigua*. En realidad, cuanto Hipócrates decía en la *Medicina antigua* requería un complemento teórico, un esquema general que diera los marcos dentro de los cuales organizar la experiencia médica. Hipócrates había hablado de "humores" sin que definiera de modo sistemático el número y la cualidad. También había hablado del influjo del calor y del frío y de las estaciones, como se ha visto, pero sólo como coordinadas del ambiente. Polibio combina la doctrina de las *cuatro* cualidades, proveniente de los médicos itálicos, con las doctrinas hipocráticas desarrolladas oportunamente y consigue el cuadro siguiente. La naturaleza del cuerpo humano está constituida por sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. El hombre está "sano" cuando estos humores están "recíprocamente bien moderados en cuanto propiedad y cantidad" y la mezcla es completa. En cambio está "enfermo" "cuando hay exceso o defecto de los mismos" y cuando dicha "moderación" disminuye. A los humores le corresponden las cuatro estaciones, además el calor y el frío, lo seco y lo húmedo.

El gráfico ilustra bien estos conceptos, con algunas explicitaciones posteriores (el primer círculo representa los elementos de origen itálico, el segundo las cualidades correspondientes, el tercero, los humores, el cuarto, las estaciones correspondientes y afines; los dos últimos, los temperamentos del hombre y las relativas dispociones para la morbilidad. (Podrían añadirse también las edades correspondientes del hombre, por sí, pero obviamente, con la perfecta coincidencia con las estaciones)

Este esquema claro, que conciliaba instancias opuestas, y la lúcida síntesis de las doctrinas médicas basadas sobre el mismo, garantizó al tratado un éxito inmenso. Galeno defenderá la autenticidad hipocrática del contenido de este escrito y lo completará con una elaborada doctrina sobre los"temperamentos", de modo que el esquema permaneció como una piedra miliar en la historia de la medicina y un punto de referencia durante dos milenios.

Cuadro sobre el esquema de Hipócrates



Cuarta parte

PLATÓN
EL HORIZONTE DE LA METAFÍSICA

"La virtud no tiene amo; cada uno tendrá más o menos de ella según el honor o el desprecio que le tribute"
Platón

Capítulo VI

PLATÓN Y LA ACADEMIA ANTIGUA

I – La *cuestión platónica*

Precedentes y desarrollos
→§ 1

• Platón fue primero discípulo de Cratilo, discípulo de Heráclito y luego de Sócrates. No es fácil la comprensión de su pensamiento porque no puso por escrito sus mensajes filosóficos íntegramente.

Platón vivó en un momento en que se daba una revolución cultural consistente en un conflicto entre oralidad y escritura, con la victoria de la escritura.

La cuestión platónica
→§ 2-5

En la tradición antigua la oralidad era el medio privilegiado de comunicación. Sócrates había confiado su mensaje exclusivamente a la oralidad dialéctica. Los Sofistas, en cambio, se habían apoyado sobre todo en la escritura, que se había ya difundido, como medio de comunicación. Aristóteles adoptará la cultura de la escritura sin reservas, consagrándola definitivamente como medio privilegiado de comunicación del saber. Platón intentó una mediación entre las dos culturas, pero con resultados que no fueron aceptados por sus propios discípulos.

• De Platón nos han llegado todos los escritos (treinta y seis diálogos subdivididos en tetralogías), caso único y afortunado en la antigüedad, pero que presenta algunos problemas más bien complejos

1) establecer qué diálogos son auténticos y cuáles no;

2) establecer la cronología de los diálogos;

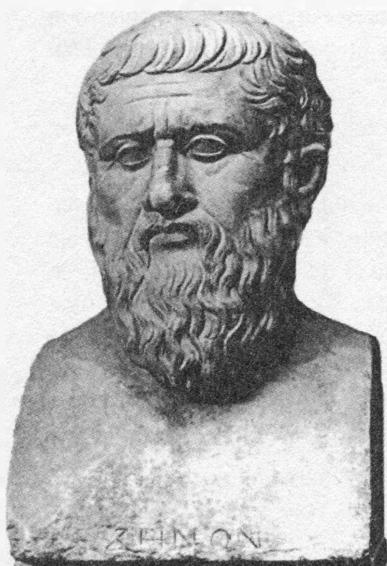
3) establecer la relación entre doctrinas filosóficas que se vinculan a los diálogos y las llamadas "doctrinas no escritas" profesadas por Platón sólo oralmente (en parti-

cular en las lecciones al interior de la Academia) de las que tenemos conocimiento por los testimonios indirectos de los discípulos (en muchos casos la recuperación de estas doctrinas resuelven problemas que los diálogos dejan abiertos).

En lo escrito, Platón reproduce el método dialógico socrático, fundando un nuevo género literario: de este modo, su filosofar asume una dinámica refinadamente socrática, en la que el lector mismo está implicado en la tarea de sacar mayéuticamente la solución de los problemas planteados y no resueltos explícitamente.

Platón, además, recupera el valor cognoscitivo del mito como complemento del lógos: la filosofía platónica llega a ser, en la forma del mito, una especie de fe razonada, en el sentido de que cuando la razón alcanza los límites extremos de sus capacidades, debe superar intuitivamente estos límites aprovechando las posibilidades que se le ofrecen en la dimensión de la imagen y del mito.

1. Vida y obras de Platón



Platón (428/427-347 a.C.) es el fundador de la metafísica occidental. De él escribe Montaigne: "Quieren sacudir y agitar a Platón: cada uno, honrándose de apropiárselo, lo pone de la parte que quiere". Y Emerson agrega: "Platón es la filosofía". El busto se conserva en Roma en los Museos Vaticanos.

Platón nació en Atenas en el 428/427 a.C. Su verdadero nombre era Aristocles; Platón es un apodo derivado, como lo narran algunos, de su vigor físico o también, como lo dicen otros, de la amplitud de su estilo o de su frente (en griego, *platos* quiere decir "amplitud", "anchura", "extensión"). El padre aducía entre sus antepasados al rey Codro, la madre aducía cierto parentesco con Solón. Por eso es obvio que Platón, desde joven, viera en la política su propio ideal: el nacimiento, la inteligencia y las aptitudes personales, todo lo empujaba en aquella dirección. Este es un dato biográfico absolutamente esencial que incidirá, y muy a fondo, en la sustancia misma de su pensamiento.

Nos cuenta Aristóteles que Platón fue primero discípulo de Cratilo, discípulo de Heráclito, luego de Sócrates (el encuentro de Platón con Sócrates ocurrió cuando aquel tenia unos veinte años). Es verdad que Platón

frecuentó a Sócrates, en el primer momento, con el mismo propósito con el que lo frecuentaron la mayor parte de los jóvenes, es decir, no para hacer de la filosofía la finalidad de su propia vida sino para prepararse mejor mediante la filosofía para la vida política. Pero los acontecimientos orientaron en otra dirección la vida de Platón.

Platón debió haber tenido un primer contacto directo con la vida política en el 404/403 a.C. cuando la aristocracia tomó el poder y dos de sus allegados, Cármides y Cricias, tuvieron parte muy destacada en el gobierno oligárquico; debió tratarse de una experiencia amarga indudablemente a causa de los métodos partidistas y violentos que vio usar precisamente por aquellos en quienes había puesto su confianza.

Pero el disgusto por los métodos empleados en la política de Atenas debió haber llegado al culmen en el 399 a.C. cuando Sócrates fue condenado a muerte. Y los democráticos (que habían retomado el poder) fueron los culpables de la condenación de Sócrates. Así Platón se convenció que por el momento lo mejor para él era mantenerse alejado de la política militante.

Después del 399 a.C., Platón fue a Megara con algunos otros Socráticos, huésped de Euclides (probablemente para evitar posibles persecuciones que podían sobrevenirle por haber pertenecido al círculo socrático). Pero no debió permanecer mucho tiempo en Megara.

En el 388 a.C. es decir, hacia los cuarenta años, partió para Italia. (Si, como se ha dicho, Platón estuvo en Egipto y en Cirene, esto debió haber sido antes del 388 a.C. pero la autobiografía de la *Carta* VII guarda silencio sobre estos viajes). Durante este viaje, Platón fue invitado a Siracusa, en Sicilia, por el tirano Dionisio. Ciertamente Platón esperaba inculcar en el tirano el ideal del rey-filósofo (que sustancialmente había expuesto ya en el *Gorgias*, obra anterior al viaje). En Siracusa, Platón entró pronto en choque con el tirano y con la corte (justa-



Sócrates y Platón en una representación del siglo XIII. Platón se encontró con Sócrates probablemente hacia los 20 años, e inicialmente se acercó a él para prepararse mejor, a través de la filosofía, a la vida política

mente por sostener los principios expuestos en el *Gorgias*). En cambio, estableció un fuerte vínculo con Dión, pariente del tirano, en quien Platón creyó encontrar un discípulo capaz de llegar a ser rey-filósofo. Pero Dión se irritó con Platón a tal punto que lo hizo vender como esclavo por un embajador espartano en Egina (o mejor, más simplemente, obligado a desembarcar en Egina que estaba en guerra con Atenas, Platón fue retenido como esclavo). Pero afortunadamente fue rescatado por Annicérides de Cirene, que se encontraba en Egina.

A su regreso a Atenas fundó la Academia (en un gimnasio situado en el parque dedicado al héroe Academos, de ahí el nombre de Academia) y el *Menón* es, verosímilmente, la primera proclama de la nueva Escuela. La Academia se afirmó rápidamente y atrajo a jóvenes y hombres ilustres en gran número.

En el 367 a.C. Platón volvió por segunda vez a Sicilia. Había muerto Dionisio I y lo había sucedido su hijo Dionisio II, quien, al decir de Dión, hubiera podido favorecer los designios de Platón, más que su padre. Pero Dionisio II se reveló de la misma calaña que el padre. Exilió a Dión, acusándolo de conspirar contra él, y retuvo a Platón casi como un prisionero. Dionisio le permitió a Platón que retornara a Atenas, cuando se encontró empeñado en una guerra.

En el 361 Platón volvió por tercera vez a Sicilia. Vuelto a Atenas, encontró allí a Dión que se había refugiado allí, quien lo convenció de aceptar una apremiante invitación de Dionisio (que quería de nuevo en su corte al filósofo para terminar la propia preparación filosófica), con la esperanza que de esta manera Dionisio lo aceptara también a él de nuevo en Siracusa. Pero fue un grave error creer que Dionisio había cambiado sus sentimientos. Platón habría corrido riesgo de su propia vida si no hubieran intervenido Arquitas y los Tarantinos para salvarlo (Dión logró tomarse el poder en Siracusa en el 357 a.C., pero no por mucho tiempo; en efecto fue asesinado en el 353 a.C.)

Los escritos de Platón nos han llegado íntegramente. El orden que se les ha dado (que se conoce por el gramático Trasilo) se basa en el contenido de los escritos mismos. Los treinta y siete escritos fueron subdivididos en las nueve tetralogías siguientes:

I – *Eutrifón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón*

II- *Cratilo, Teeteto, Sofista, Político*

III- *Parménides, Filebo, El banquete*

IV– *Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Los amantes*

V – *Teagetes, Cármides, Laquetes, Lísides*

VI- *Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón*

VII– *Hipias menor, Hipias mayor, Ión, Meneseno*

VIII- *Clitofonte, La república, El timeo, Cricias*

IX – *Minose, Las leyes, Epinómides, Cartas.*

La correcta interpretación y valoración de estos escritos presentan una serie de problemas complejos que en su conjunto constituyen lo que se ha llamado la "cuestión platónica".

2. La cuestión de la autenticidad y de la cronología de los escritos

El primer problema que surge frente a los treinta y seis escritos es el siguiente: ¿son todos auténticos o por el contrario, hay también algunos no auténticos y cuáles son estos?

Sobre este problema, la crítica del siglo pasado llegó inverosímilmente hasta el cansancio, alcanzando extremos hipercríticos en verdad increíbles (se dudó de la autenticidad de casi todos los diálogos); luego el problema fue perdiendo su acuidad y hoy se tiende a considerar auténticos casi todos los diálogos o justamente todos ellos.

El segundo problema se refiere a la cronología de estos escritos. No se trata de un simple problema de erudición, pues el pensamiento de Platón se fue desarrollando poco a poco, creciendo sobre sí mismo. A partir del final del siglo pasado, se logró dar al problema una respuesta al menos parcial, valiéndose del criterio estilométrico (o sea, del estudio científico de las características estilísticas de las diversas obras).

Se partió de *Las Leyes*, ciertamente el último escrito de Platón y luego de una cuidadosa verificación de las características del estilo de esta obra, se buscó establecer qué otros escritos correspondían a estas características: se pudo concluir así, valiéndose también de criterios colaterales, que los escritos del último período son en un orden verosímil, los siguientes: *Teeteto, Parménides, El Sofista, El político, Filebo, El Timeo, Cricias y Las Leyes.*

Se logró establecer que *La República* pertenece a la fase central de la producción platónica, que está precedida por *El Fedón* y *El Banquete* y seguida por *Fedro.*

Se pudo afirmar que un grupo de diálogos pertenece al período de maduración y de paso de la fase juvenil a la fase más original: *Gorgias* pertenece probablemente al período inmediatamente anterior al primer viaje a Italia y *Menón* al inmediatamente siguiente. *Cratilo* probablemente pertenece a este período de maduración. *Protágoras* es probablemente la coronación de la primera actividad.

La mayor parte de los diálogos restantes, sobre todos los breves, son ciertamente escritos de juventud, como, por lo demás, lo confirma la temática refinadamente socrá-

tica que se discute en ellos. Algunos de ellos pudieron ser ciertamente retocados y parcialmente reelaborados en edad madura.

De todos modos, en el estado actual de los estudios, es posible reconstruir el pensamiento platónico de modo bastante satisfactorio, una vez aceptado que los llamados "diálgos dialécticos" (*Parménides*, *El Sofista*, *El Politico*, *Filebo*) son obras del último Platón y que los grandes diálogos metafísicos son obras de la madurez, aunque haya incertidumbre en relación con los primeros escritos.

3. Los escritos, las "doctrinas no escritas" y sus relaciones

En los últimos decenios sobre todo, apareció un tercer problema, el de las llamadas "doctrinas no escritas" que volvió más compleja aún la cuestión platónica pero que ha sido de importancia decisiva para muchos aspectos. En efecto, muchos estudiosos hoy piensan que la correcta comprensión del pensamiento de Platón en general y de la misma historia del Platonismo de la antigüedad, depende de la solución de este problema.

Fuentes antiguas nos cuentan que Platón, al interior de la Academia, tuvo discursos llamados *En torno al bien* que no quiso escribir. En estos cursos, él trataba de las realidades últimas y supremas, o sea, de los primeros principios y adiestraba a los discípulos para que entendieran tales principios con un severo tirocinio metódico y dialéctico. Platón estaba plenamente convencido que "estas realidades últimas y supremas" no se podían comunicar sino mediante una oportuna preparación y severas verificaciones que sólo podían tener lugar en el diálogo vivo y en la dimensión de la oralidad dialéctica.

Platón mismo dice en su *Carta* VII: "*El conocimiento de estas cosas no es en efecto comunicable como los otros conocimientos*, sino después *de muchas discusiones* tenidas sobre estas cosas, y luego de una *comunión de vida*, de repente, como luz que se enciende de una chispa que se desprende, así nace en el alma y se alimenta de la misma". Sobre este punto Platón se mostró muy firme y su decisión fue categórica: "Sobre estas cosas no hay ni habrá jamás un escrito mío".

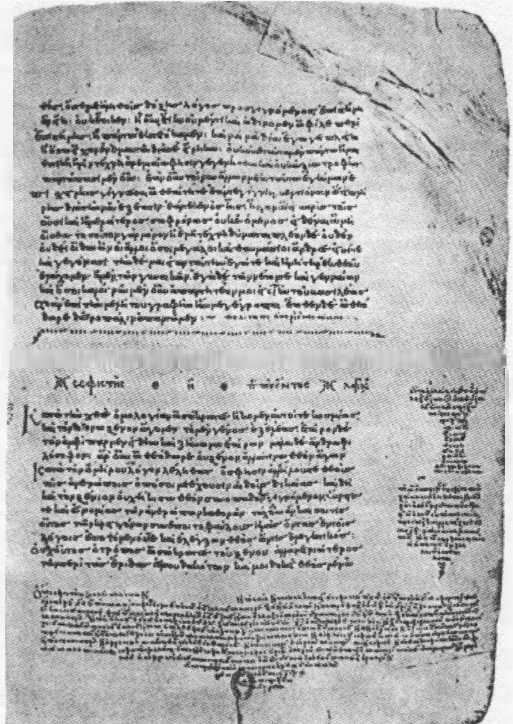
Pero los discípulos que asistieron a estas lecciones escribieron estas doctrinas *En torno al Bien* y algunas de esas relaciones han llegado hasta nosotros. Platón desaprobó, mejor aún, condenó expresamente, estos escritos, considerándolos nocivos e inútiles, por las razones dichas; pero admitió que algunos de estos discípulos habían comprendido bien esas lecciones.

En conclusión, además de los diálogos escritos, nosotros para entender a Platón debemos tener en cuenta también estas "doctrinas no escritas" trasmitidas por la tradición indirecta que miran precisamente a la clave del cambio del sistema. Muchos estudiosos hoy piensan que ciertos diálogos y sobre todo ciertas partes de los diálogos, consideradas en el pasado como enigmáticas o problemáticas, reciben nueva luz, justamente si se ponen en conexión con las "doctrinas no escritas".

En conclusión, además de los diálogos escritos, nosotros, para entender a Platón debemos remontarnos hasta las "doctrinas no escritas" expuestas en aquellas lecciones tenidas al interior de la Academia *En torno al Bien* que deben pues constituir un punto de referencia esencial, en la medida, por lo menos, en que nos han sido trasmitidas. [Texto 1]

4. Los diálogos platónicos y Sócrates personaje de los diálogos

Platón no quiso escribir sobre los principios últimos. Inclusive sobre lo que creyó que podía escribir no fue "sistemático" y buscó reproducir el espíritu de los diálogos socráticos, imitando sus peculiaridades, es decir, reproduciendo la incesante interrogación con todas las vicisitudes de la duda, con las desviaciones imprevistas que empujan mayéuticamente a la verdad sin revelarla sino solicitando al alma del escucha a que la encuentre, con las dramáticas rupturas que preparan para búsquedas posteriores: en síntesis con toda la dinámica exquisitamente socrática.



El comienzo de los Diálogos de Platón en un códice del año 895 conservado en la Bodleian Library de Oxford. Con la prosa del diálogo Platón busca preservar la vitalidad del pensamiento

Nació así el "diálogo socrático" que llegó a ser exactamente un nuevo género literario, adoptado por numerosos discípulos de Sócrates y de filósofos posteriores, cuyo inventor fue probablemente Platón y ciertamente el representante en gran medida superior a todos los otros,

más aún, el único representante auténtico pues solamente en él se reconoce la verdadera naturaleza del filosofar socrático que en los otros escritores decae a un gastado manierismo.

Lo escrito por Platón será, pues, "diálogo" y en él Sócrates será casi siempre el protagonista (constituyendo así la máscara principal de Platón) que discutirá con uno o más interlocutores; y junto a estos, *es igualmente importante el papel del lector* que será implicado como *interlocutor absolutamente insustituible* porque justamente al lector se le encomendará la tarea de deducir mayéuticamente la solución de muchos de los problemas discutidos.

Luego en realidad el Sócrates de los diálogos es Platón y el Platón escrito que, como se dijo anteriormente, es leído teniendo presente el Platón no escrito. En todo caso es un error leer los diálogos como fuente "autónoma" del todo del pensamiento platónico y repudiar la tradición indirecta.

5. Recuperación y nuevo significado del "mito" en Platón

Hemos visto cómo la filosofía nació como una liberación del *lógos* del "mito" y de la fantasía. Los Sofistas emplearon funcionalmente (alguno ha hablado de ilumínistico y por ende racionalista) el mito; pero Sócrates condenó también este uso del mito, exigiendo el riguroso proceso dialéctico. Platón, en un primer momento, condividió esta posición socrática. Pero ya a partir del *Gorgias* revaloró el mito y lo usó de ahí en adelante de modo constante y le atribuyó una gran importancia.

¿Cómo se explica este fenómeno? ¿Cómo la filosofía retoma el mito? ¿Es esto una involución, una parcial abdicación de la filosofía a sus propias prerrogativas, una renuncia a la coherencia, un síntoma de desconfianza en sí misma? Brevemente, ¿qué sentido tiene el mito en Platón?

A este problema se ha respondido de muchísimas maneras. Las soluciones extremas vienen de Hegel y de la escuela de Heidegger.

Platón revalúa el mito cuando comienza a revaluar algunas tesis de fondo del Orfismo y el componente religioso. En él, el mito más que expresión de fantasía es *expresión de fe y de creencia.* En efecto, en muchos diálogos, del *Gorgias* en adelante, la filosofía de Platón, concerniente a ciertos temas, se hace una especie de fe razonada: el mito busca una clarificación en el *logos* y el *logos* busca un complemento en el mito. Platón confía a la fuerza del mito la tarea de superar los límites de la razón cuando esta ha llegado a los extremos de sus posibilidades, elevando el espíritu a una visón, o por lo menos a una tensión, trascendente.

Por eso si se quiere entender a Platón, es necesario dejarle al mito su papel y su valor al lado de y junto con el papel del *logos*, del modo que se explicó más arriba, y yerra quien quiera cancelarlo en pro del puro *logos* com quien quiere anteponerlo al *lógos* y colocarlo por encima de él, como superación del *lógos* (mitología).

II – *La fundación de la metafísica*

La "segunda navegación" y la fundación de la metafísica
→§ 1

• La principal novedad de la filosofía platónica consiste en el descubrimiento de una realidad superior al mundo sensible, es decir, de una dimensión suprafísica (o metafísica) del ser Este descubrimiento es ilustrado por Platón con la imagen marinera de la "segunda navegación".

La primera navegación era la confiada a las fuerzas físicas del viento y de las velas de la nave y representada emblemáticamente por la filosofía de los naturistas que explicaban la realidad sólo con elementos físicos (aire, agua, tierra, fuego, etc.) y fuerzas físicas conexas con ellos.

La "segunda navegación" entraba subrepticiamente cuando las fuerzas físicas de los vientos, en la bonanza, no eran ya suficientes, y se confiaba a las fuerzas humanas que empujaban la nave con los remos: para Platón esa representa a la filosofía que, con las fuerzas de la razón, se esfuerza por descubrir las verdaderas causas de la realidad, además de las causas físicas. Si se desea explicar la razón por la que una cosa es bella, no se puede limitar a los componentes físicos (belleza del color, de la forma, etc), sino que debe remontarse a la idea de lo bello.

La teoría de las Ideas y la doctrina de los Primeros principios (Uno y Díada)
→§ 2-3

• El plano suprasensible del ser está constituido por el mundo de las Ideas (o Formas) de las que Platón habla en los Diálogos y de los Primeros principios de lo Uno y de la Díada, de los que habla en las "doctrinas no escritas". Las ideas platónicas no son simples conceptos mentales, sino que son "entidades" o "esencias" que subsisten en sí y por sí en un sistema jerárquico bien organizado (representado por la imagen del Hiperuranio) y que constituyen al verdadero ser.

En el vértice del mundo de la Ideas se encuentra la idea del Bien, que coincide con el "Uno" de las "doctrinas no escritas". El Uno es principio del ser, de la verdad y del valor. Todo el mundo inteligible deriva de la cooperación del Principio del Uno que sirve de límite, con el Segundo Principio (la Díada de grande-pequeño) entendido como indeterminación e ilimitación.

Al nivel más bajo del mundo inteligible se encuentran las entidades matemáticas es decir, los números y las figuras geométricas.

Toda la realidad a todos los niveles, por consiguiente, tiene una estructura bipolar, o sea, una "mezcla" una mediación sintética del Uno y de la Díada según la justa medida.

El demiurgo y el origen del cosmos visible →§ 4

En los Diálogos, estos principios son presentados en su función de límite e ilimitado, es decir, como principio determinante y principio indeterminado en sus relaciones fundadoras estructurales. El es pues una realidad mixta de límite e ilimitado.

• El mundo inteligible resulta de la cooperación bipolar inmediata de los dos Principios supremos; en cambio el mundo sensible tiene necesidad de un mediador, de un Dios–artífice al que Platón llama "Demiurgo"; este crea el mundo animado por la bondad: toma como modelo las Ideas y plasma los chora es decir el receptáculo material informe. El Demiurgo busca hacer bajar a la realidad física los modelos del mundo ideal, en función de las figuras geométricas y de los números.

Los entes matemáticos son, por lo tanto, los entes inter–mediadores que permiten a la inteligencia demiúrgica transformar el principio caótico de lo sensible en un cosmos, desplegando de modo matemático la unidad en la multiplicidad en función de los números y por tanto produciendo el orden. El mundo inteligible es eterno, mientras que el sensible está en el tiempo, que es una imagen móvil de lo eterno.

1. La "segunda navegación" o sea el descubrimiento de la metafísica

1.1. El significado metafísico de la "segunda navegación"

Existe un punto fundamental de la filosofía platónica de cuya obtención dependen por entero la nueva impostación de todos los problemas de la filosofía y el nuevo clima espiritual que sirve de trasfondo a tales problemas y a sus soluciones, como ya se había insinuado. Este punto consiste en el hallazgo de la existencia de una realidad suprasensible, es decir, de una dimensión suprasensible del ser (de una especie de ser no físico), de la cual la precedente filosofía de la *physis* no había tenido ningún indicio. Todos los Naturistas habían intentado explicar los fenómenos recurriendo a causas de carácter físico y mecánico (agua, aire, tierra, fuego, caliente, frío, condensación, rarefacción, etc).

Anaxágoras mismo, dice Platón, que había visto justamente la necesidad de introducir una Inteligencia universal para poder explicar las cosas, no supo explotar su intuición y siguió dándole un peso preponderante a las causas físicas tradicionales. ¿Pero –y este es el fondo del problema– las causas de carácter físico y mecánico son las "verdaderas causas" o no serán, en cambio, simples "co-causas", es decir, causas al servicio de causas ulteriores más altas? ¿Acaso no será causa de lo físico y mecánico algo que no es ni físico ni mecánico?

Para responder a estos problemas, Platón emprendió lo que él mismo llama con una imagen simbólica la "segunda navegación". En el lenguaje antiguo de la navegación, "segunda navegación" era aquella que se emprendía cuando, caído el viento y las velas quedaban sin funcionar, se echaba mano de los remos. En la imagen platónica, la primera navegación simboliza el recorrido de la filosofía hecho siguiendo el viento de la filosofía naturista; la "segunda navegación" al contrario, representa el aporte personal de Platón, la navegación hecha con las propias fuerzas, es decir, sin metáfora, su contribución personal. La primera navegación se revelaba sustancialmente fuera de ruta porque los filósofos Presocráticos no lograron explicar lo sensible con el sensible mismo; la "segunda navegación" encuentra en cambio la nueva ruta que lleva al descubrimiento de lo suprasensible, es decir, del ser inteligible. En la primera navegación se permanece aún ligado a los sentidos y a lo sensible, en la "segunda navegación" Platón intenta, por el contrario, una radical liberación de los sentidos y de lo sensible y un desplazamiento compacto al plano del razonamiento puro y a lo que puede captarse con el puro entendimiento y con la sola mente.

1.2. Dos ejemplos que clarifican, aducidos por Platón

El sentido de esta "segunda navegación" resulta particularmente claro por los ejemplos que aduce el mismo Platón.

¿Queremos explicar por qué una cosa es bella? Pues bien, para explicar dicho por qué, los Naturistas se referirían a elementos puramente físicos, como el color, la figura y otros elementos de este género. Pero –dice Platón– estas no son "verdaderas causas" sino medios o cocausas. Es necesario, pues, postular la existencia de una causa ulterior que debe ser verdadera causa, algo no sensible sino inteligible. Esa es la Idea o "forma" pura de lo Bello en sí, que, con su participación o presencia o comunión o con cualquier relación determinante hace sí que las cosas empíricas sean bellas, es decir, se realicen, mediante forma, color y proporción como es bueno que sean y como deben ser para que sean precisamente bellas.

He aquí un segundo ejemplo no menos elocuente.

Sócrates se encuentra en la cárcel y espera ser condenado. ¿Por qué en la cárcel? La explicación naturista–mecanicista solo puede decir *esto: porque Sócrates tiene un cuerpo* hecho de huesos y nervios, músculos y junturas que son capaces, al aflojarse y tensionarse, de mover y doblar los miembros: por este motivo Sócrates habría movido y doblado las piernas, habría ido a la cárcel y se encontraría aún en ella. Ahora bien, todo mundo ve lo inadecuado de tal explicación: ella no da el verdadero "por qué", o la razón por la cual Sócrates está en la cárcel sino que explica solo el medio o instrumento del que Sócrates se valió para ir y quedarse en la cárcel con su cuerpo. La verdadera causa por la cual Sócrates fue y se encuentra en la cárcel no es de orden mecánico y material sino de un orden superior: es un valor espiritual y moral: decidió aceptar el veredicto de los jueces y someterse a las leyes de Atenas, juzgando que eso era lo *bueno* y lo *conveniente*. Como consecuencia de esta elección, pues, movió los músculos y las piernas y fue y ha permanecido en la cárcel.

1.3. La obtención de los dos planos del ser

La "segunda navegación" conduce, pues, a reconocer la existencia de dos planos del ser: uno fenoménico y visible, el otro invisible, meta fenoménico, captable con la sola mente, luego puramente inteligible.

Podemos sin duda afirmar que la "segunda navegación" platónica constituye una conquista que señala, a un tiempo, la fundación y la etapa más importante de la historia de la metafísica. En efecto, todo el pensamiento occidental estará condicionado, de modo decisivo, por esta "distinción" sea en cuanto o en la medida en que la acepte (y esto es obvio), sea en cuanto o en la medida en que no la acepte; en efecto, en este último caso, deberá justificar polémicamente la no–aceptación y permanecerá siempre dialécticamente condicionado por esta polémica.

Sólo después de la "segunda navegación" (y sólo después de ella) se puede hablar de "material" e "inmaterial", "sensible" y "suprasensible", "empírico" y "metaempírico", "físico" y "suprafísico". A la luz de esas categorías, los filósofos anteriores resultan ser materialistas y la naturaleza y el cosmos no constituyen ya más la totalidad de las cosas que existen, sino la totalidad de las cosas que aparecen. El "verdadero ser" consiste en la "realidad inteligible". [Texto 1]

Idea. Con el término "idea" se traducen ordinariamente los términos griegos *idéa* y *éidos.* Desgraciadamente la traducción (que en este caso es una transliteración) no es la más feliz, porque en el lenguaje moderno, "idea" ha recibido un sentido extraño al que tiene en Platón. La traducción exacta del término sería "forma" por las razones que se comprenderán en las páginas siguientes. En efecto, nosotros, modernos, con "idea" entendemos *un concepto, un pensamiento, una representación mental,* algo que en síntesis nos refiere al plano psicológico y noológico; Platón, al contrario, con "idea" entendía, en un cierto sentido, algo que constituye el *objeto específico* del pensamiento, es decir, aquello *a lo que* se dirige el pensamiento. En síntesis, la idea platónica no es en modo alguno un puro ente de razón sino un ser, aún más, es aquel *ser que es absolutamente, el verdadero ser*, como se ha tenido ya la ocasión de ver con amplitud y como se documentará. Además, se debe tener en cuenta lo que sigue.

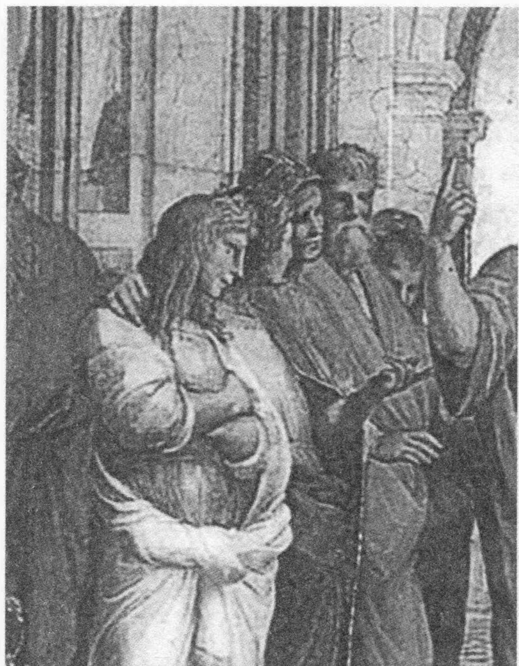
El término *idéa, éidos* vienen ambos de *idéin* que quiere decir "ver" y en el griego anterior a Platón se empleaban sobre todo para designar la *forma visible de las cosas* es decir, la forma externa y la figura que se percibe con el ojo, por lo tanto, lo "visto" sensible.

Sucesivamente, *idéa y éidos* pasaron a indicar, traslaticiamente, la *forma interior* o sea *la naturaleza especifica* de la cosa, *la esencia de la cosa.* Este segundo uso, raro antes de Platón, llega a ser fijo en el lenguaje metafísico de nuestro filósofo.

Platón, pues, habla de *idéa* y de *éidos* sobre todo para indicar esta *forma interior*, esta *estructura metafísica o esencia de las cosas* de naturaleza inteligible y emplea como sinónimos además el término *ousia* es decir sustancia o esencia y por último *physis* en el sentido de naturaleza de las cosas, realidad de las cosas.

2. El Hiperuranio, o sea, el mundo de las ideas

Estas causas de naturaleza no física, estas realidades inteligibles fueron llamadas por Platón principalmente con los términos *idéa* y *éidos* que quieren decir "forma". Las ideas de las que hablaba Platón no son, pues, simples conceptos, es decir, representaciones puramente mentales (sólo mucho mas tarde el término asumirá este significado) sino que son "entidades", "sustancias". Las ideas, en síntesis, no son simples pensamientos sino que son *aquello que* piensa el pensamiento, cuando se libera de lo sensible, son "el verdadero ser", "el ser por excelencia". En breve: las ideas platónicas son las esencias de las cosas, o



La mano de Platón indicando el cielo es metáfora de la trascendencia. Junto al filósofo, un grupo de discípulos se muestran admirados. Detalles del cartón para "La escuela de Atenas" de Rafael.

sea, lo que hace que cada cosa sea lo que es. Platón usó también el término "paradigma" para indicar que las ideas constituyen el "modelo" permanente de cada cosa (como *debe* ser cada cosa).

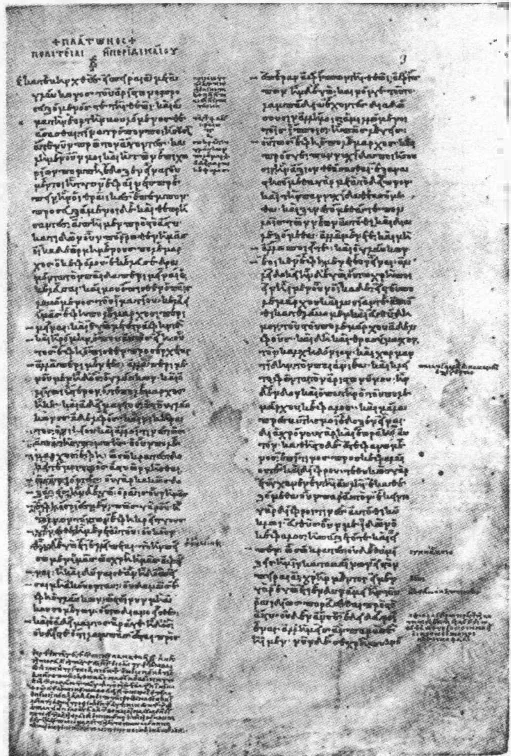
Pero las expresiones más famosas con las que Platón indicó las Ideas son sin duda alguna "en sí", "por sí" y también "en sí y por sí" (lo bello en sí, el bien en si,etc), mal comprendidas con frecuencia y sometidas a ásperas polémicas, desde el momento mismo en que Platón las acuñó. Estas expresiones, en realidad, indican el carácter de no relatividad y el de estabilidad: en una palabra, exprimen lo absoluto. Afirmar que las cosas son "en sí y por sí" quiere decir que por ejemplo lo Bello y lo Verdadero no son tales sólo *relativamente* al sujeto singular (como lo quería Protágoras, por ejemplo), no son manipulables según el capricho del individuo sino, al contrario, *se imponen al sujeto de modo absoluto*. Afirmar que las Ideas son "en sí y por sí" significa que ellas no son arrastradas por el vórtice del devenir en el que son arrastradas las cosas sensibles: las cosas bellas *sensibles* llegan a ser feas, pero esto no implica que la causa de lo bello, es decir la Idea de lo bello, llegue a ser fea. En síntesis: las verdaderas causas de todas las cosas sensibles, que por naturaleza cambian, no pueden cambiar ellas mismas, de lo contrario, no serían "verdaderas causas", *no serían las razones últimas y supremas*.

El conjunto de las Ideas con las características descritas arriba, pasó a la historia con el término de "hiperuranio" usado en el Fedro y que llegó a ser muy célebre aunque no haya sido siempre bien comprendido.

Nótese que "lugar hiperuranio" significa "lugar encima del cielo" o "encima del cosmos físico" y por lo tanto es una representación mítica e imagen que si se comprende bien *indica un lugar que en realidad no es lugar*. En efecto, las Ideas son descritas inmediatamente con características que nada tienen que ver con un lugar físico (no tienen figura,

están privadas de color, son intangibles, etc). El hiperuranio, pues, es imagen de la no–espacialidad, del mundo inteligible (del género del ser suprafísico)

En conclusión, con la teoría de las Ideas, Platón quiso decir esto: lo sensible se explica sólo recurriendo a la dimensión de lo suprasensible, lo relativo por lo absoluto, lo móvil por lo inmóvil, lo corruptible por lo eterno.



El exordio de la República en el famoso Codex Parisinus A del siglo IX (París, Biblioteca Nacional)

3. La estructura del mundo ideal

3.1. La jerarquía de las Ideas con la Idea del Bien en la cúspide.

Como se ha tenido oportunidad de hacer muchas veces alusión, al menos de manera implícita, el mundo de las Ideas está constituido por una multiplicidad en cuanto que allí hay ideas de todas las cosas: Ideas de valores estéticos, de valores morales, de las diversas realidades corporales, de los diversos entes geométricos, matemáticos, etc.

De lo dicho hasta aquí, resulta evidente que Platón podía concebir el conjunto de las Ideas como un sistema jerárquicamente organizado y ordenado, en el que las Ideas inferiores suponen las superiores, y así hasta la Idea que está en la cúspide de la jerarquía, que es la condición de todas y no está condicionada por ninguna (lo incondicionado absoluto).

- **El Bien**. Platón fue el primero en tematizar el concepto de Bien desde el punto de vista ontológico, identificándolo con la Idea suprema y con el principio primero y supremo del Uno (que es la medida suprema de todas las cosas), del que depende toda la realidad (recibiendo la justa medida y proporción que la hace ser).

Desde el punto de vista moral, el Bien se identifica con la imitación de lo divino, es decir, del Bien metafísico y consiste en el alma ordenada y plasmada según el orden del mundo ideal.

Téngase presente que Platón relacionó de manera muy estrecha lo Bello con el Bien en cuanto es el modo como el Bien se manifiesta. En el *Filebo*, con su estilo irónico con el que expresa las cosas importantes, escribe: "Y ahora el poder del Bien se nos escapa en la naturaleza de lo Bello: en efecto, la medida y la proporción resultan ser, en todas partes, belleza y virtud".

Sobre este principio incondicionado, que está en la cúspide, Platón se expresó explícita aunque parcialmente, en *La República* diciendo en qué consiste la *Idea del Bien*. Y de este dijo que no sólo es el fundamento que hace cognoscibles las Ideas y a la mente capaz de conocer, sino precisamente lo que "produce el ser y la sustancia" y que "el Bien no es sustancia o esencia sino que está *por encima de la sustancia* siendo superior que esta en dignidad jerárquica y en poder".

Sobre este principio incondicionado, que está por encima del ser y del que proceden todas las Ideas, Platón no escribió nada en los Diálogos sino que reservó lo que tenía que decir a la dimensión de la "oralidad", o sea, a sus lecciones que recibieron precisamente el título *En torno al Bien*. En el pasado se consideraba que estas lecciones constituían la "fase final" del pensamiento platónico; pero los estudios más recientes y profundos demostraron que ellas fueron dadas paralelamente a la composición de los diálogos, por lo menos a partir de la época de la composición de *La República*. Más arriba hemos hablado de los motivos por los cuales Platón no quiso escribir sobre estas cosas "últimas y supremas". De las relaciones de los discípulos sobre estas lecciones se puede obtener lo que sigue. [Texto 3]

3.2. La doctrina de los Primeros Principios supremos: Uno (= Bien) y la Díada indefinida

El principio supremo que se llama en *La República* "Bien", en las doctrinas no escritas se llamaba "Uno". La diferencia es perfectamente explicable porque, como lo veremos enseguida, el Uno reasume en sí al Bien, en cuanto que todo lo que el Uno produce es bien (el bien es el aspecto funcional del Uno, como lo ha puesto de relieve agudamente alguno de los intérpretes.) Al Uno se contraponía un segundo principio, igualmente original, pero de rango inferior, entendido como *principio indeterminado e ilimitado* y como principio de multiplicidad. Este segundo principio era denominado *Díada* o *Dualidad de*

grande- y- pequeño, en cuanto principio tendiente a un tiempo a la infinita grandeza y a la infinita pequeñez y por lo tanto llamado también ***Dualidad indefinida*** (o indeterminada o ilimitada).

• Ápeiron. Significa "infinito", "indefinido", "ilimitado". En Platón designa el elemento indeterminado. Este elemento es de-terminado y de-limitado por el "límite" (péras, principio limitante). Lo "compuesto" de estos dos principios constituye el ser de todas las cosas.

El *ápeiron* a nivel original, es el principio de la Díada; a nivel sensible es la *chora* es decir el principio material caótico sobre el que actúa el Demiurgo para producir el mundo, transformando el *caos* en *kosmos*, introduciendo en la *chora* el "límite" mediante los números y las figuras geométricas. Toda la realidad tiene, pues, una estructura bipolar de *ápeiron* y de *péras*.

De la cooperación de estos dos principios brota la totalidad de las Ideas. El Uno actúa sobre la multiplicidad ilimitada como principio limitante y determinante, o sea, como principio formal (principio que da forma, en cuanto determina y de–limita), mientras que el principio de la multiplicidad ilimitada cumple el papel de sustrato (como materia inteligible, para decirlo con una terminología posterior). Cada una de las Ideas y todas ellas resultan, en consecuencia, como un "compuesto" de los dos principios (delimitación de un ilimitado). El Uno, además, en cuanto de-limita, se manifiesta como Bien, porque la delimitación de lo ilimitado, que se configura como una forma de unidad en la multiplicidad, es "esencia", es "orden" es perfección, es valor.



En esta miniatura bizantina del siglo XII Platón se destaca entre Hipócrates y Dioscoride, dos autoridades de la medicina antigua El Occidente ha considerado siempre a Platón como uno de los maestros de la tradición especulativa y la metafísica platónica representa una de las expresiones más significativas de la filosofía occidental

He aquí las consecuencias que se derivan de esto:

a) El Uno es principio de ser (porque, como se vio, el ser, o sea, la esencia, la sustancia, la Idea nace precisamente de la delimitación de los ilimitado).

b) Es principio de verdad y cognoscibilidad porque sólo lo que es determinado es inteligible y cognoscible.

c) Es principio de valor porque la delimitación implica, como se vio, orden y perfección, es decir, positividad.

Finalmente, "por cuanto es posible concluir procediendo de una serie de indicios, Platón definió la unidad como "medida" y más exactamente, como "medida exactísima" (H. Krämer).

Esta teoría, atestiguada especialmente por Aristóteles y sus comentadores antiguos, resulta confirmada por muchos diálogos, al menos a partir de *La República* y revela una clara inspiración pitagórica. Traduce en términos metafísicos la que puede considerarse como la característica más peculiar del espíritu de la cultura griega, que se ha manifestado en todos sus diversos aspectos *como una puesta de límite a lo que es ilimitado, como el hallazgo del orden y la justa medida*.

3.3. Los entes matemáticos

Recordemos, finalmente, que en la grada más baja de la jerarquía del mundo inteligible se encuentran los entes matemáticos.

Estos entes (a diferencia de los Números Ideales) son múltiples (hay muchos uno, muchos triángulos, etc) aunque sean inteligibles.

Por este motivo, Platón los llamó entes "intermedios" es decir, entes que están entre las Ideas y las cosas.

4. El cosmos sensible

4.1. Los principios de los que nace el mundo sensible

Mediante la "segunda navegación" hemos salido del mundo sensible al mundo inteligible en cuanto su "verdadera causa". Ahora bien, una vez comprendida la estructura del mundo inteligible es posible comprender mucho mejor el origen y la estructura del mundo sensible. Como el mundo inteligible deriva del Uno (principio formal), y de la Díada indeterminada (principio material inteligible), así, el mundo físico procede de las Ideas que juegan el papel de principio formal y de un principio material, sensible, es decir, *de un principio ilimitado e indeterminado de carácter físico*.

Pero mientras que en la esfera de lo inteligible el Uno actúa sobre la Díada indeterminada, sin necesidad de mediadores, porque los dos principios son de naturaleza inteligible, no sucede así en la esfera de lo sensible. La materia o receptáculo sensible, que Platón llama *chora* (espacialidad) es solamente "partícipe, de algún modo oscuro, de lo inteligible" y está a merced de un movimiento informe y caótico. ¿Entonces, cómo es posible que las Ideas inteligibles actúen sobre el receptáculo sensible y que del caos nazca el cosmos sensible?

4.2. La doctrina del Demiurgo

La respuesta de Platón es la siguiente. Existe un Demiurgo, es decir, un Dios-artífice, un Dios pensante y volente (por lo tanto personal) que, tomando como "modelo" el mundo de las Ideas plasmó la *chora*, o sea, el receptáculo sensible, de acuerdo con este "modelo" y de esta manera, generó el mundo físico.

El esquema con el que Platón explica el mundo sensible es, pues, clarísimo: hay un "modelo" (mundo ideal) hay una copia (mundo sensible) y hay un Artífice que hizo la copia ayudándose del modelo. El mundo inteligible (el modelo) es eterno, eterno es también el Artífice, (la inteligencia); pero el mundo sensible, por el contrario, construido por el Artífice nació, o sea, fue generado en el sentido verdadero y propio del término.

¿Pero por qué quiso el Demiurgo generar el mundo? El Artífice divino generó el mundo por "bondad" y amor al Bien. "*Porque Dios, queriendo que todas las cosas fueran buenas, y en cuanto era posible, ninguna fuera mala, tomó cuanto había de visible que no estaba quieto sino que se agitaba irregular y desordenadamente, lo redujo del desorden al orden* juzgando que esto es por completo mejor que aquello. *En efecto, nunca le fue ni le es lícito a lo óptimo hacer otra cosa que no sea la más bella*".

4.3. El alma del mundo

El Demiurgo, pues, hizo la obra más bella que le era posible, animado por el deseo del bien: el mal y lo negativo que quedan en este mundo se deben a la "espacialidad caótica" (es decir, a la materia sensible).

Platón concibe el mundo como vivo e inteligente porque juzga lo vivo e inteligente más perfecto que lo no–viviente y no–inteligente. Por lo tanto, el Demiurgo dotó al mundo, además de un cuerpo perfecto, de un alma y una inteligencia perfectas. Así creó

el alma del mundo (valiéndose de tres principios: la esencia, lo idéntico y lo diverso) y en el alma, el cuerpo del mundo.

El mundo es así una especie de "Dios visible"; y "dioses visibles" son las estrellas y los astros. Y como esta obra del Demiurgo es perfecta, no se corrompe: el mundo nació pero no perecerá.

4.4. El tiempo y el cosmos

En cuanto eterno, el mundo inteligible está en la dimensión del "es" sin el "era" ni el "será". El mundo sensible, por el contrario, está en el tiempo que es "la imagen móvil de lo eterno" como una especie de desarrollo del "es" a través del "era" y del "será". Por lo tanto, implica generación y movimiento.

El tiempo, pues, nació "junto con el cielo" es decir, con la generación del cosmos: lo que significa que "antes" del origen del mundo no había tiempo.

Así el mundo sensible resulta "cosmos", orden perfecto, que marca el triunfo de lo inteligible sobre la ciega necesidad de la materia por obra del Demiurgo.

PLATÓN
Metafísica

Esfera de los principios

El Uno y la Díada interactúan y forman todas las cosas.

Todo lo existente es un compuesto de límite (Uno) e ilimitado (Díada).

Uno

Principio formal de unidad, definición, determinación, ser, verdad/cognoscibilidad, valor, medida exactísima. El Uno está por encima del ser.

Díada

Dualidad de grande-pequeño

Principio material de indeterminación, multiplicidad. Está por debajo del ser.

LOS NIVELES DE LA REALIDAD

Esfera de los principios

Mundo de las ideas

Contiene todas las Ideas, la Idea del Bien está en la cúspide

Demiurgo

Es inferior a las Ideas en cuanto que para Platón el Inteligible es superior a la Inteligencia. Es superior al cosmos en cuanto lo crea.

Esfera de los intermediarios

(entre lo sensible y lo suprasensible)

Comprende los números, los entes geométricos, el alma. Estas realidades se llaman intermedias porque tienen a un tiempo caracteres del mundo ideal y relaciones con el mundo sensible.

Cosmos sensible

Es viviente, perspicaz, dotado de alma y cuerpo.

III – El *conocimiento, la dialéctica, el arte y el amor platónico*

El conocimiento y la dialéctica
→§ 1-3

• El conocimiento es anámnesis, es decir, recuerdo de la verdad conocida desde siempre por el alma y que emerge de nuevo de vez en cuando en la experiencia concreta. Platón presenta esta teoría del conocimiento sea de modo mítico (las almas son inmortales y han contemplado las Ideas antes de bajar a los cuerpos) sea de modo dialéctico (cada hombre puede aprender por sí mismo verdades que antes ignoraba, por ejemplo, los teoremas matemáticos). El conocimiento viene por grados: simple opinión (doxa), que se subdivide en imaginación y creencia; ciencia (episteme) que se subdivide en conocimiento mediano e intelección pura. El proceso del conocimiento es dialéctico, que puede ser ascendente o sinóptica (pasar del mundo sensible a las Ideas) o descendente y diairética (partir de las Ideas generales para llegar a las particulares)

El arte y el amor platónico
→§ 4-5

• Platón relaciona el tema del arte con su metafísica: si el mundo es una copia de la Idea, y el arte es una copia del mundo, se sigue que el arte es copia de una copia, imitación de una imitación, por lo mismo alejamiento de lo verdadero.

La verdadera belleza no se debe buscar en la estética sino en la erótica. La doctrina del amor platónico está de hecho íntimamente unida a la búsqueda del Uno que, a nivel sensible, se manifiesta como Bello: Eros es un demon mediador, intermedio entre la fealdad y la belleza, entre sabiduría e ignorancia, hijo de Penía (pobreza) y de Póros (Recurso): es una fuerza que mediante lo Bello nos eleva al Bien, a través de varios grados que constituyen la escala del amor.

1. La anámnesis raíz del conocimiento

Hasta ahora se ha hablado del mundo del inteligible, de su estructura y del modo como él se refleja en lo sensible. Queda ahora por examinar de qué modo el hombre puede acceder cognoscitivamente a lo inteligible.

El problema del conocimiento se había debatido de algún modo por todos los filósofos anteriores, pero no se puede decir que alguno lo hubiera impostado en forma específica y definitiva. Platón es el primero en plantearlo con toda claridad, gracias a las adquisiciones unidas estructuralmente al gran descubrimiento del mundo inteligible, aunque, obviamente, las soluciones que propone permanezcan, en gran parte problemáticas.

La primera respuesta al problema del conocimiento se encuentra en el *Menón*. Los Ergotistas habían intentado bloquear capciosamente el asunto, sosteniendo que la búsqueda y el conocimiento son imposibles: en efecto, no se puede buscar y conocer lo que aún no se conoce, porque, aunque se lo encontrara, no se lo podría reconocer, al faltar el medio para efectuar el reconocimiento; y ni siquiera lo que ya se conoce puede ser buscado justamente porque ya se lo conoce.

Precisamente para superar esta aporía, Platón encuentra una vía muy nueva: el conocimiento es "anámnesis", es decir, una forma de "recuerdo" un emerger de nuevo de lo ya existente desde siempre en la interioridad de nuestra alma.

El *Menón* presenta la doctrina de una doble manera: una mítica y otra dialéctica y es preciso examinarlas ambas para no correr el riesgo de traicionar el pensamiento platónico.

La primera manera, de carácter mítico–religioso, se enraíza en las doctrinas órfico-pitagóricas, según las cuales, como se sabe, el alma es inmortal y renacida muchas veces. El alma, por lo tanto, ha visto y conocido toda la realidad, la realidad del más allá y la del más acá. Siendo así la cosa, concluye Platón, es fácil entender cómo el alma pueda conocer y aprender: ella debe simplemente sacar de sí misma la verdad que posee sustancialmente y que posee desde siempre: y este "sacar de sí" es un "recordar".



Platón, representado en un antiguo grabado. Con la teoría de la anámnesis él logró resolver la aporía sofista acerca del conocimiento, acudiendo a la más genuina reflexión socrática

Pero, inmediatamente después, en el *Menón* las partes se invierten: Lo que era conclusión llega a ser interpretación filosófica de un dato de hecho experimentado y comprobado, mientras que lo que antes era presupuesto mitológico, como fundamento, se hace conclusión. En efecto, luego de la exposición mitológica, Platón hace un "experimento mayéutico" de fuerte inspiración socrática. Interroga a un esclavo, que no sabe geometría y logra que éste resuelva una

compleja cuestión geométrica (que implicaba sustancialmente el conocimiento del teorema de Pitágoras) solamente interrogándolo a la manera socrática. Entonces, argumenta Platón, ya que el esclavo no había aprendido antes geometría y que ninguno le había dado la solución, desde el momento en que él ha sabido encontrarla por sí mismo, sólo queda concluir que él la ha traído de dentro de sí mismo, de la propia alma, es decir, que ha recordado. Y aquí, como es claro, la base de la argumentación, lejos de ser un mito, es una verificación de un hecho: el esclavo, como todo hombre en general, puede sacar y recabar por sí mismo la verdad que no conocía antes y que nadie le ha enseñado.

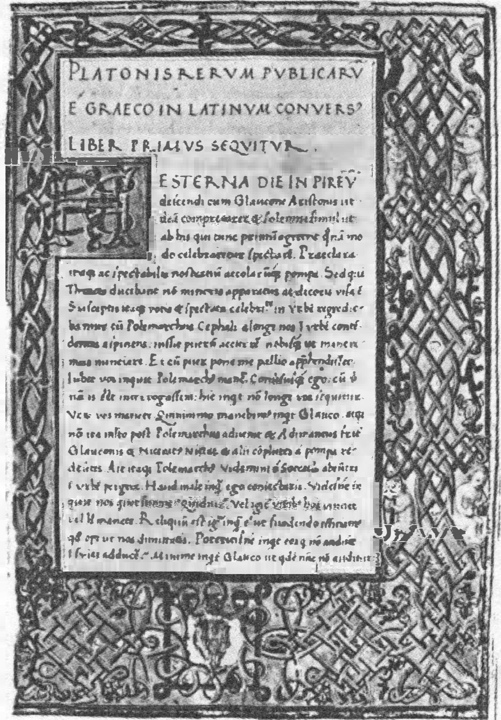
Una prueba nueva posterior de la anámnesis, la proporciona Platón en *el Fedón*, refiriéndose sobre todo a los conocimientos matemáticos (que tuvieron gran importancia en la determinación del descubrimiento del inteligible). Platón argumenta, en sustancia, como sigue. Verificamos con los sentidos la existencia de cosas iguales, mayores y menores, cuadradas y circulares y otras análogas. Pero con una atenta reflexión, descubrimos que los datos que nos proporciona la experiencia, –todos los datos sin excepción alguna– no se adecuan nunca, de manera perfecta, a las nociones correspondientes que poseemos indiscutiblemente: ninguna cosa sensible es nunca "perfectamente" y "absolutamente" cuadrada o circular, y sin embargo tenemos esas nociones de igualdad, cuadrado, círculo, "absolutamente perfectos". Entonces es necesario concluir que entre los datos de la experiencia y las nociones que tenemos se da un desnivel: estas últimas tienen algo de más en relación con los primeros. ¿De dónde puede provenir este *más*? Si, como se ha visto, no proviene de los sentidos, es decir, del mundo exterior, sólo queda por concluir que viene de nosotros mismos. Pero no puede provenir de nosotros como si fuera creación del sujeto pensante: el sujeto pensante no "crea" ese *plus*, lo "encuentra" y lo "descubre"; más aún, eso se impone al sujeto objetiva e independientemente de todo poder del sujeto mismo. Los sentidos, pues, sólo nos dan conocimientos imperfectos; nuestra mente (nuestro entendimiento) con ocasión de estos datos, excavando y replegándose sobre sí misma y haciéndose íntima consigo misma, encuentra los correspondientes conocimientos perfectos. Y puesto que no los produce, es claro que los encuentra en sí y los recaba de sí como una "posesión original", "recordándolos".

2. Los grados del conocimiento: la opinión y la ciencia

La anámnesis explica la "raíz" o la "posibilidad" del conocimiento, en cuanto explica que el conocimiento es posible porque tenemos en el alma la intuición original de

lo verdadero. Las etapas y los modos específicos del conocimiento quedan por determinar posteriormente y Platón los ha determinado en *La República* y en los diálogos dialécticos.

En *La República* Platón parte del principio que el conocimiento es proporcional al ser, de manera que sólo lo que es máximamente ser es perfectamente cognoscible, mientras que el no–ser es absolutamente incognoscible. Pero puesto que existe una realidad intermedia entre ser y no-ser, es decir, lo sensible, que es un compuesto de ser y de no-ser (porque está sujeto al devenir), entonces Platón concluye que de este "intermedio" hay precisamente un conocimiento intermedio entre la ciencia y la ignorancia, un conocimiento que no es verdadero conocimiento y que se llama "opinión" (*doxa*).


PLATONIS RERVM PVBLICARV
E GRAECO IN LATINVM CONVERS?
LIBER PRIMVS SEQVITVR.
ESTERNA DIE IN PIREV

El exordio de la República en la versión latina de Antonio Casarino en una copia del año 1504 (Florencia, Biblioteca Riccardiana)

La opinión, sin embargo, para Platón es casi siempre falaz. Puede ser veraz y recta, pero nunca puede tener en sí la garantía de la propia corrección y queda siempre lábil, como es lábil el mundo sensible al que ella se refiere. Para fundamentar la opinión, se necesitaría, como dice Platón en *El Menón*, unirla al "razonamiento causal", es decir, fijarla con el conocimiento de la causa (de la Idea): pero entonces dejaría de ser opinión y se convertiría en ciencia o *episteme*.

Pero Platón especifica ulteriormente que tanto la opinión (*doxa*) como la ciencia (*episteme*) cada una tiene dos grados: la opinión se divide en mera imaginación (*eikasía*) y creencia (*pistis*), mientras que la ciencia se divide en conocimiento mediano (*diánoia*) e intelección pura (*nóesis*). Y, permaneciendo firme el principio ilustrado arriba, cada grado y forma de conocimiento tiene un grado correspondiente y una forma correspondiente de realidad y de ser. La *eikasía* y la *pistis* corresponden a dos grados de lo sensible y respectivamente se refieren la primera a las sombras y a las imágenes sensibles de las cosas, la segunda a las cosas y a los objetos sensibles mismos. La *diánoia* (conocimiento mediano,

como alguien tradujo el término oportunamente) tiene relación con elementos visivos (por ejemplo las figuras que se trazan en las demostraciones geométricas) y con hipótesis; la *nóesis* es aprehensión pura de las Ideas y del principio supremo y absoluto de los que dependen todas (es decir, la Idea del Bien).

3. La dialéctica

Los hombres comunes se quedan en los dos primeros grados de la primera forma de conocimiento, es decir, en la opinión; los matemáticos llegan a la *diánoia*; sólo el filósofo accede a la *nóesis*, y a la ciencia suprema. El entendimiento y la intelección, dejadas las sensaciones y todo elemento ligado a lo sensible, captan, por un procedimiento que es intuitivo y discursivo a la vez, las Ideas puras, sus nexos positivos y negativos, es decir, todos sus nexos de implicación y exclusión y llegan de Idea en Idea hasta la aprehensión de la Idea suprema, es decir, de lo Incondicionado. Este procedimiento, por el que el entendimiento pasa o va de Idea en Idea es la "dialéctica", de modo que el filósofo es el "dialéctico".

Ahora bien, se da una dialéctica ascendente que es la que libera de los sentidos y de los sensible, lleva a las Ideas y luego, de Idea en Idea, lleva hasta la Idea suprema.

Se da también una dialéctica descendente, la que, haciendo el camino opuesto, parte de la Idea suprema o de Ideas generales y, procediendo por división (procedimiento diairético) es decir, distinguiendo poco a poco las Ideas particulares contenidas en las generales, llega a establecer el puesto que ocupa una Idea determinada en la estructura general del mundo ideal. (Este aspecto de la dialéctica es ilustrado con amplitud en los diálogos de la última fase).

Para concluir, se puede decir que la dialéctica es la aprehensión del mundo ideal, de su estructura, del puesto que cada idea ocupa en relación con las otras en esta estructura, basada en la intuición intelectual: y esta es la "verdad".

Como resulta evidente, el nuevo significado de "dialéctica" depende por completo de los resultados de la "segunda navegación".

4. El arte como alejamiento de la verdad

En estrecha conexión con la temática metafísica y dialéctica, se considera la problemática platónica del arte. Platón, en efecto, al determinar la esencia, la función, el papel

y el valor del arte, se preocupa únicamente de esto: de establecer que valor de verdad tenga. Y su respuesta, como se sabe, es por completo negativa: el arte no desvela sino que vela lo verdadero porque no es una forma de conocimiento; no mejora al hombre, sino que lo corrompe porque es mentiroso; no educa sino que deseduca porque se dirige a las facultades irracionales del alma, que son nuestras partes inferiores.

Ya en los primeros escritos, Platón asume una actitud negativa en relación con la poesía, considerándola decisivamente inferior a la filosofía. El poeta no es tal nunca por ciencia o conocimiento sino por lo irracional intuido. El poeta, cuando compone, está "fuera de sí", está "invadido" y por lo tanto es inconsciente: no sabe dar razón de lo que hace, ni sabe enseñar a los demás lo que hace. El poeta es poeta por "suerte divina" no por virtud de conocimiento.

Las concepciones que Platón expresa sobre el arte en el Libro décimo de *La República* son más precisas y determinadas. El arte, en todas sus expresiones (ya como arte poética, ya como arte pictórica o plástica) es, desde el punto de vista ontológico, una "mimesis", una "imitación" de eventos sensibles (hombres, cosas, hechos y sucesos de diverso género). Ahora bien, sabemos que las cosas sensibles son, desde el punto de vista ontológico, una "imagen" del eterno "paradigma" de la Idea, y por eso distan de lo verdadero en la misma medida en que la copia dista del original. Ahora bien, si el arte, a su vez, es imitación de cosas sensibles, se sigue que ella viene a ser "una imitación de una imitación" una copia que reproduce una copia y por lo mismo permanece "tres veces alejada de la verdad".

El arte figurativo, pues, imita la mera apariencia y así los poetas hablan sin saber y sin conocer lo que dicen y su hablar es, desde el punto de vista de lo verdadero, un juego, una broma. Por consiguiente, Platón está convencido de que el arte se dirige no a la mejor parte sino a la parte menos noble de nuestra alma.

El arte es, por lo tanto, corruptora y queda, en gran medida, en reserva o exactamente eliminada del Estado perfecto, a menos que se someta a las leyes de lo bueno y de lo verdadero.

Platón –téngase en cuenta– no negó la existencia ni el poder del arte; lo que negó fue que el arte pudiera tener valor por sí mismo: el arte o sirve a lo verdadero o a lo falso, *tertium non datur*. Abandonado a sí mismo, el arte debe someterse a la filosofía, única capaz de alcanzar lo verdadero y el poeta debe someterse a las reglas del filósofo.

5. El "amor platónico" como vía alógica hacia el absoluto

La temática de la belleza no se une en Platón con la temática del arte (que es imitación de la mera apariencia y no reveladora de lo inteligible ni de la belleza) sino con la temática del *Eros* y del amor, que se entiende como fuerza mediadora entre lo sensible y lo suprasensible, fuerza que da alas y eleva, a través de los diversos grados de la belleza, a la Belleza metaémpirica en sí. Y como lo Bello para el Griego coincide con el Bien o es un aspecto del Bien, así *Eros* es fuerza que eleva hasta el Bien y la erótica se revela como una vía alógica que lleva al Absoluto.

El análisis del amor está entre los más espléndidos que nos haya dejado Platón. El amor no es ni bueno ni bello sino que es sed de belleza y de bondad. Amor no es pues un dios (Dios es siempre bueno y bello) pero tampoco es un hombre. No es mortal pero tampoco inmortal: es uno de esos seres denominados "intermedios" entre hombre y Dios.

Amor es pues filósofo en el sentido pregnante del término. La *sophía*, es decir, la sabiduría, es poseída sólo por Dios; la ignorancia es propia de quien es totalmente ajeno a la sabiduría; la filo-sofía es, en cambio, propia de quien no es ni ignorante ni sabio, no posee el saber pero aspira a él, está siempre en búsqueda y lo que encuentra se le escapa y debe buscarlo en otra parte, justamente como el amante.

Lo que los hombres llaman comúnmente amor, no es sino una pequeña parte del verdadero amor: el verdadero amor es deseo de lo bello, lo bueno, la sabiduría, la felicidad, la inmortalidad, lo Absoluto. El amor tiene varias vías que conducen a diversos grados del bien (toda forma de amor es el deseo de poseer el bien para siempre): verdadero amante es aquel que sabe recorrerlas todas hasta el final, hasta alcanzar la suprema visión de lo que es absolutamente bello.

a) En el grado más bajo en la escala del amor está el amor físico, que es deseo de poseer el cuerpo bello para engendrar en el bello otro cuerpo: ya este amor físico es deseo de inmortalidad y de eternidad "porque la generación, aun en una criatura mortal es perennidad e inmortalidad".

• **Amistad**. Para Platón, la amistad, de un lado, se distingue del *eros* (cf. "Bello") porque en ella predomina el elemento racional y está ausente el elemento pasional; pero por otro lado, se une al *eros* porque también ella busca algo que le falta al hombre, más aún, que le es necesario. Y esto es el Bien que, por lo tanto, puede considerarse como el "primer amigo" en función del cual toda cosa particular es amiga. Con el amigo, el hombre desea alcanzar al "Primer amigo".

b) Luego viene el grado de los amantes, que son fecundos no en el cuerpo sino en las almas, que llevan gérmenes que nacen y crecen en la dimensión del espíritu. Y entre los amantes, en la dimensión del espíritu, se encuentran, poco a poco, siempre más alto, los amantes de las almas; los amantes de las artes, los amantes de la justicia y de las leyes, los amantes de las ciencias puras.

c) Y, finalmente, en la cúspide de la escala del amor, está la fulgurante visión de la Idea de lo Bello en sí, del Absoluto.



Frontispicio de la famosa edición en griego con traducción latina de todas las obras de Platón dirigida por H. Stephanus (Henri II Estienne) en el año 1578, cuya paginación y parágrafos se reproducen en todas las ediciones modernas y se usan para las citaciones a nivel internacional en todos los idiomas

En *El Fedro* Platón profundiza ulteriormente el problema de la naturaleza sintética y mediadora del amor, relacionándola con la doctrina de la reminiscencia. El alma, como se sabe, en su vida original, en el séquito de los dioses, ha visto el Hiperuranio y las Ideas; luego, al perder las alas y precipitarse en los cuerpos, olvidó todo. Pero, aunque laboriosamente, filosofando, el alma "recuerda" aquellas cosas que vio en un tiempo. Este recuerdo, en el caso específico de la Belleza, acontece de un modo totalmente particular, porque ella es la única entre todas las otras Ideas que tuvo la suerte privilegiada de ser "extraordinariamente evidente y extraordinariamente amable". Esta emergencia de la Idea de la belleza en lo sensible inflama al alma, presa del deseo de elevarse en vuelo para retornar allá de donde descendió. Y este deseo es justamente *Eros*, que con el anhelo de los suprasensible, hace que al alma le despunten las antiguas alas y la eleva.

El amor ("amor platónico") es nostalgia de los Absoluto, tensión trascendente hacia lo metaempírico, fuerza que nos empuja a retornar a nuestro original estar-junto-a-los-dioses.

• Bello. Para Platón, el concepto de Bello corresponde al de la armonía, medida y proporción y, desde el punto de vista ontológico está unido a la Idea del Bien y a la Verdad. Puede decirse que lo Bello es la manifestación del Bien.

También el amor *(Eros)* está en estrecha relación con lo Bello y como lo Bello coincide con lo Verdadero y lo Bueno, se sigue de ahí que el verdadero amante es el filósofo que aspira a la verdad y al bien.

En particular; la Belleza es, para Platón, la emergencia de lo inteligible en lo sensible; en *El Fedro* escribe: "La Belleza resplandecía entre las realidades de allá arriba como Ser: Y nosotros, llegados aquí abajo, la hemos cogido con la más clara de nuestras sensaciones, mediante el cuerpo. [...] Solamente la Belleza recibió la suerte de ser lo más manifiesto y lo más amable".

IV– *La concepción del hombre*

La concepción del hombre
→§ 1-8

• La concepción platónica del hombre está inspirada en un fuerte dualismo entre alma y cuerpo; el cuerpo es entendido como cárcel o más precisamente como tumba del alma. De ahí brotan las paradojas de la "fuga del cuerpo" (el filósofo desea la muerte en cuanto separación del alma del cuerpo) y de la "fuga del mundo" (para hacerse semejante a Dios en cuanto le sea posible al hombre)

Esta concepción presupone la doctrina de la inmortalidad del alma, a la que se unen estrechamente las doctrinas de la metempsicosis o trasmigración del alma en diferentes cuerpos y de los destinos escatológicos de las almas luego de la muerte. Dos mitos platónicos son emblemáticos: el mito de Er y el mito del carro alado.

1. Concepción dualista del hombre

Hemos explicado, en la sección precedente, que la relación entre Ideas y cosas no es "dualista" en el sentido ordinario, dado que las Ideas son las verdaderas "causas" de las cosas. En cambio es "dualista" (en ciertos diálogos en sentido total y radical) la concepción platónica de las relaciones entre el alma y el cuerpo, porque se introduce, además del componente metafísico-ontológico, el componente religioso del Orfismo, que trans-

forma la *distinción* entre alma (= suprasensible) y cuerpo (= sensible) en una *oposición*. Por este motivo, el cuerpo es entendido no tanto como el receptáculo del alma, a la que le debe la vida y sus capacidades (y por lo tanto, como un instrumento al servicio del alma, como lo entendía Sócrates), sino más bien como "tumba" y "cárcel" del alma, o sea, como lugar de expiación para el alma.

Nosotros, mientras tengamos cuerpo, estamos "muertos", porque somos fundamentalmente alma y el alma, mientras esté en el cuerpo, está como en una tumba y por lo tanto está mortificada; nuestra muerte (con el cuerpo) es vivir, porque, al morir el cuerpo, se libera el alma de su cárcel. El cuerpo es la raíz de todo mal, y fuente de dementes amores, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia y locura; y es todo esto justamente lo que mortifica al alma. Esta concepción negativa del cuerpo se atenúa un poco en las últimas obras de Platón, pero no desaparece del todo.

Dicho esto, es necesario por otra parte poner de relieve que la ética platónica está condicionada sólo en parte, por ese exasperado dualismo; en efecto, sus teoremas y corolarios de fondo se apoyan en la distinción metafísica de alma (ente afín a lo inteligible) y cuerpo (ente sensible), más que sobre la contraposición misteriosófica del alma (daimon) y cuerpo (tumba y cárcel). De esta última procede la formulación extremista y la exasperación paradójica de algunos principios, los cuales permanecen, en todo caso, válidos en el contexto platónico, aunque en el plano ontológico. La "segunda navegación" permanece, sustancialmente, el verdadero fundamento de la ética platónica.

2. Las paradojas de la "fuga del cuerpo" y de la "fuga del mundo" y su significado

Precisado esto, examinamos enseguida las dos paradojas más conocidas de la ética platónica, con tanta frecuencia mal comprendidas, porque se ha mirado más a su coloratura externa misteriosófica que a su sustancia metafísica: aludimos a las dos paradojas de la "fuga del cuerpo" y de la "fuga del mundo".

1) La primera paradoja está desarrollada sobre todo en *El Fedón*. El alma debe buscar cómo huir, en cuanto pueda, del cuerpo y por eso el verdadero filósofo desea la muerte y la verdadera filosofía es un "ejercicio de muerte". El sentido de esta paradoja es claro. La muerte es un episodio que ontológicamente toca al cuerpo; no sólo no daña al alma sino que le proporciona gran beneficio, al permitirle vivir una vida más verdadera, una vida toda recogida en sí misma, sin obstáculos ni velos, completamente unida a lo inte-

ligible. Esto significa que la muerte del cuerpo desvela la verdadera vida del alma. Por lo tanto, el sentido de la paradoja no cambia, al invertir su formulación, sino que se especifica mejor: el filósofo es aquel que desea la verdadera vida (= muerte del cuerpo) y la filosofía es el ejercicio de la vida verdadera, de la vida en la dimensión del espíritu. La "fuga del cuerpo" es el reencuentro con el espíritu.

2) También el significado de la segunda paradoja, la de la "fuga del mundo" es claro. Por lo demás, Platón mismo nos lo desvela del modo mas explícito, explicándonos que la huida del mundo significa llegar a ser virtuosos, y buscar asemejarnos a Dios. "El mal no puede perecer, nos hace siempre opuestos al bien; no puede tener morada entre los dioses, sino que por necesidad ha de vagar en esta tierra y en torno a nuestra naturaleza mortal. He ahí por qué nos conviene huir de aquí lo más pronto posible para ir arriba. Y esta fuga es "*asemejarse a Dios en cuanto le es posible al hombre, y asemejarse a Dios es adquirir justicia y santidad junto con sabiduría*".

Como se ve, las dos paradojas tienen un significado idéntico: huir del cuerpo quiere decir *huir del mal del cuerpo mediante la virtud y el conocimiento*; huir de mundo quiere decir *huir del mal del mundo siempre mediante la virtud y el conocimiento*; seguir la virtud y el conocimiento quiere decir hacerse semejante a Dios que, como se dice en *Las Leyes* es la "medida" de todas las cosas.

3. La purificación del alma como conocimiento y la dialéctica como conversión

Sócrates había puesto en la "curación del alma" la tarea suprema moral del hombre. Platón confirma el mandato socrático añadiéndole un matiz místico, precisando que "curación del alma" significa "purificación del alma". Esta purificación se realiza cuando el alma, trascendiendo los sentidos, se posesiona del puro mundo inteligible y de lo espiritual y esto uniéndose a lo que le es del mismo género y connatural. Aquí la purificación coincide con el proceso de suprema elevación al supremo conocimiento de lo inteligible, a diferencia de las ceremonias de iniciación de los Órficos. Es necesario reflexionar sobre este valor de purificación que se le reconoce a la ciencia y al conocimiento (valor que ya en parte los antiguos Pitagóricos, como vimos, habían descubierto), para comprender la novedad del misticismo platónico: no se trata de una extática y alógica contemplación, sino de un esfuerzo catártico de búsqueda y de acceso progresivo al conocimiento. Se entiende entonces, así, perfectamente, que para Platón el proceso de conocimiento racional sea a un tiempo proceso de "con–versión" moral: en efecto, en la medida en que el

proceso de conocimiento racional nos lleva del mundo sensible al suprasensible, nos convierte de un mundo al otro, nos lleva de la falsa a la verdadera dimensión del ser. El alma, pues, se cura, se purifica, se convierte, se eleva "conociendo". Y en esto está la virtud.

Esta tesis se expone no sólo en *El Fedón* sino también en los libros centrales de *La República*: la dialéctica es liberación de los cepos y de las cadenas de lo sensible, es "conversión" del devenir al ser, es iniciación al Bien supremo. Por tanto, W. Jaeger escribió, justamente, a este respecto: "Cuando se plantee el problema no ya del fenómeno "conversión" como tal sino del origen del concepto cristiano de conversión, se debe reconocer en Platón el primer autor de este concepto".

4. La inmortalidad del alma

Para Sócrates era suficiente comprender que la esencia del hombre es el alma (*psyché*) para fundar la nueva moral. No era necesario, según su parecer, establecer si el alma era o no inmortal; la virtud tiene su premio en sí misma, del mismo modo que el vicio tiene su castigo en sí mismo.

En cambio para Platón el problema de la inmortalidad del alma es esencial: si, con la muerte, el hombre se disuelve totalmente en la nada, la doctrina de Sócrates no bastaría para refutar a los negadores de todo principio moral (como eran los Sofistas-políticos, cuyo ejemplo paradigmático fue Calicles, personaje del *Gorgias*). Por lo demás, el descubrimiento de la metafísica y la aceptación del núcleo esencial del mensaje órfico, imponían la cuestión de la inmortalidad como fundamental. Se explica entonces claramente que Platón haya vuelto sobre el tema muchas veces. Brevemente, en *El Menón* y luego en el *Fedón* con tres firmes pruebas y luego con pruebas ulteriores de afianzamiento en *La República* y en el *Fedro*.

La prueba central del *Fedón* se puede resumir brevemente del siguiente modo: El alma humana –dice Platón– es capaz (según todo lo que se ha visto más arriba), de conocer las realidades inmutables y eternas; pero para poder captarlas, debe tener necesariamente una naturaleza que les sea afín: de otro modo aquellas permanecerían por fuera de su capacidad de comprensión; y pues como ellas son inmutables y eternas así el alma debe ser inmutable y eterna.

En *El Timeo* Platón precisa que las almas son generadas por el Demiurgo, con la misma sustancia con la que fue hecha el alma del mundo (compuesta de "esencia", "identidad" y "diversidad"); ellas tienen pues un nacimiento pero, por una precisa disposición divina,

no están sometidas a la muerte como no está sometido a la muerte todo lo que fue directamente producido por el Demiurgo.

Queda adquirido un punto, de todas las pruebas aducidas por Platón: la existencia y la inmortalidad del alma tienen sentido solo si se admite un ser metaempírico; el alma es la dimensión inteligible y metaémpirica y, por lo tanto, incorruptible, del hombre. Con Platón, el hombre descubrió que es un ser compuesto de dos dimensiones. Y esta adquisición es irreversible pues aun los que negaren la dimensión suprafísica, estarán obligados a dar a la dimensión física un significado diverso por completo del que tenía cuando se ignoraba lo suprasensible.

5. La metempsicosis y los destinos del alma después de la muerte

Para tener una idea precisa del destino de las almas después de la muerte, se necesita antes aclarar la concepción platónica de la "metempsicosis". Como se sabe, la metempsicosis es la doctrina que indica la trasmigración del alma a varios cuerpos, por lo tanto, el "renacimiento" de la misma en diferentes formas de vivientes. Platón la retoma de los Órficos pero la amplía, de modo diverso, presentándola fundamentalmente de dos formas complementarias.

La primera forma es la que se nos presenta del modo más detallado en *El Fedón*. Ahí se dice que las almas que han vivido una vida excesivamente ligada a los cuerpos, a las pasiones, a los amores y a los goces de éstos, no logran, con la muerte, separarse por completo de lo corpóreo, que les ha llegado a ser connatural. Estas almas vagan por un cierto tiempo, por temor al Hades, alrededor de los sepulcros como fantasmas, hasta cuando, atraídas por el deseo de lo corpóreo, se unan de nuevo a los cuerpos y no sólo de hombres sino también de animales, según la bajeza del tenor de vida moral tenido en la vida anterior. En cambio las almas que vivieron de acuerdo con la virtud, pero no la filosófica, se reencarnarán en animales domesticados y sociables o incluso en hombres honrados.

"Pero –dice Platón– a la estirpe de los dioses no se le ha concedido unirse a quien no haya cultivado la filosofía y no se haya ido puro, por completo, del cuerpo, sino que le ha sido concedido solamente a quien fue amante del saber".

En *La República*, Platón habla de un segundo género de reencarnación del alma, notablemente distinto de éste. Las almas existen en número limitado, de modo que si todas ellas tuvieran, en el más allá, un premio o un castigo eternos, en un cierto momento no

quedarían más en el mundo. Por este motivo evidente, Platón piensa que el castigo y el premio ultraterrenos por una vida vivida en la tierra, deben tener una duración limitada y un término fijo. Y como una vida terrena dura al máximo cien años, Platón, influenciado evidentemente por la mística pitagórica del número diez, piensa que la vida ultraterrena debe tener una duración de diez veces cien años, es decir, de mil años (para las almas que han cometido crímenes grandísimos e irreparables, el castigo continúa aún mil años más). Trascurrido este ciclo, las almas deben volver a encarnarse.

Ideas análogas emergen del mito de *Fedro* (aunque con la diferencia de modalidades y de ciclos de tiempo) del que resulta que las almas recaen cíclicamente en los cuerpos y luego suben al cielo.

6. El mito de Er y su significado moral y escatológico

Terminado su viaje milenario, las almas se reúnen en una llanura, en donde se les determina su destino futuro. A este respecto, Platón realiza una auténtica revolución de la tradicional creencia griega, según la cual, eran los dioses y la Necesidad los encargados de decidir el destino del hombre. Los "paradigmas de las vidas" dice al contrario Platón, están en el seno de la Moira Laquesis, hija de la Necesidad; pero ellos *no son impuestos sino sólo propuestos* a las almas y la elección es dejada por completo a la libertad de las mismas almas. El hombre no es libre de elegir vivir o no vivir pero en cambio es libre de escoger cómo vivir moralmente, es decir, si vivir conforme a la virtud o conforme al vicio: "Y Er contó que, al llegar allí, tuvieron que ir a donde Laquesis; y que un profeta, antes que nada, dispuso a las almas en orden y luego tomando de las rodillas de Laquesis las suertes y los paradigmas de las vidas, subido en un púlpito alto, dijo: Esto dice la virgen Laquesis, hija de la Necesidad: Almas efímeras, este es el principio de otro período de la vida que es una carrera hacia la muerte. *No será el demon a escogerlas a ustedes sino que ustedes escogerán su demon*. Y el primero que sea sacado a suerte que escoja primero la vida, a la que, luego por necesidad, deberá estar ligado. *La virtud no tiene amo*: de acuerdo con el honor o el desprecio que cada uno le dé, tendrá más o menos de ella. La culpa es del que escoge, Dios no tiene culpa".

Dicho esto el profeta de Laquesis tira a suerte los números para establecer el orden con el que cada alma deberá acercase a escoger: el número que le toca a cada alma es el que le cae más cerca. Así pues, el profeta extiende sobre el prado los paradigmas de la vida (paradigmas de todas las vidas posibles humanas y también animales) en número muy superior a las de las almas presentes. Al primero que le toca la elección tiene a



L A
REPVBLICA
DI PLATONE,
TRADOTTA DALLA LINGVA GRECA NELLA THOSCANA DALL'ECCELLENTE PHISICO MESSER PAMPHILO FIORIMBENE DA FOSSEMBRONE.
CON GLI ARGOMENTI PER ciascun Libro, & con la Tauola di tutte le cose piu notabili, che in quelli si contengono.
CON PRIVILEGIO.
IN VINEGIA APPRESSO GABRIEL GIOLITO DE FERRARI, ET FRATELLI MDLIIII.

Frontispicio de la primera edición de la República en versión italiana (Venecia, Giolito, 1554)

su disposición muchas más opciones que el último; pero esto no condiciona irreparablemente el problema de la elección: también para el último queda la posibilidad de elección de una vida buena, inclusive de una vida óptima.

La elección hecha por cada uno es luego confirmada por las otras Moiras Cloto y Atropos y se hace así irreversible. Las almas beben, luego, el olvido en las aguas del río Ameletes ("río del olvido") y luego descienden en los cuerpos en los que realizan la elección.

Habíamos dicho que la elección depende de la "libertad de las almas" pero sería más exacto decir del "conocimiento" o de la "ciencia de la buena y de la mala vida" es decir, de la "filosofía" que para Platón llega a ser, pues, fuerza que salva en el más allá para siempre. El intelectualismo ético es llevado aquí a las consecuencias más extremas: "porque si uno siempre, dice Platón, cuando llega a la vida de aquí, se entrega a filosofar sanamente y la suerte de la elección no le toca entre los últimos, hay para él la posibilidad, justo cuanto Er narraba de aquel mundo, *no sólo de ser feliz en esta tierra sino que también el viaje de aquí a allá y de allá a aquí de nuevo no será subterráneo e incómodo sino plano y para el cielo*".

7. El mito del "carro alado" como símbolo del alma

Platón propuso de nuevo en *El Fedro* una visión del más allá más compleja aún. Las razones han de buscarse probablemente en el hecho de que ninguno de los mitos examinados hasta ahora explica la causa de la bajada de las almas a los cuerpos, la primigenia vida de las almas mismas y las razones de su afinidad con lo divino.



El carro del alma Detalle del busto de joven con camafeo, que los más recientes estudios confirman que es de Donatello (Museo Nacional del Bargello, Florencia).

Originariamente el alma estaba junto a los dioses y vivía en el séquito de los dioses una vida divina y cayó en un un cuerpo sobre la tierra por una culpa. El alma era como un carro alado tirado por dos caballos con el auriga. Mientras que los dos caballos de los dioses son buenos, los dos caballos del alma de los hombres son de razas diferentes: uno es bueno, el otro, malo y guiarlos resulta difícil (el auriga simboliza la razón, los dos caballos las partes alógicas del alma, es decir, la irascible y la concupiscible, sobre las que volveremos más adelante; según algunos simbolizarían los tres elementos con los que el Demiurgo, en *El Timeo*, ha forjado el alma). Las almas van en el cortejo de los dioses, volando por las calles del cielo y su meta es llegar periódicamente, junto con los dioses, hasta la cima del cielo para contemplar lo que está más allá del cielo, el Hiperuranio (el mundo de las Ideas) o como dice Platón "la llanura de la verdad". Pero a diferencia de los dioses, para nuestras almas es empresa ardua poder contemplar el Ser que está más allá del cielo y poder pastar en la "Llanura de la verdad", sobre todo a causa del caballo de raza mala, que tira para abajo. Así sucede que algunas almas logran ver al Ser o al menos alguna parte del mismo y por este motivo continúan viviendo con los dioses. En cambio otras almas no logran llegar a la "Llanura de la verdad": se agolpan, forman una multitud, y no logrando subir la cuesta que conduce a la cima del cielo, colisionan y se despedazan y, por consiguiente haciéndose pesadas, estas almas se precipitan a la tierra.

Mientras un alma logra, pues, ver al Ser y pastar en "La llanura de la verdad" no cae en un cuerpo en la tierra y de ciclo en ciclo, continúa viviendo en compañía de los dioses y de los daimones. La vida humana, a la que el alma, al caer, da origen es más perfecta moralmente según haya "visto" más la verdad en el Hiperuranio y moralmente menos

perfecta según haya visto menos. A la muerte del cuerpo, el alma es juzgada y, de acuerdo con lo que sabemos por *La República*, gozará de premios o pagará penas correspondientes a los méritos o deméritos de la vida terrena por un milenio. Y luego del milésimo año volverá a reencarnarse. Pero en *El Fedro* hay, en relación con *La República* una ulterior novedad. Pasados diez mil años, todas las almas retoman las alas y vuelven junto a los dioses. Aquellas almas que, por tres vidas consecutivas, vivieron de acuerdo con la filosofía, son una excepción y gozan de una suerte privilegiada pues retoman las alas luego de tres mil años. Es claro, pues, que en *El Fedro* el lugar en que las almas viven con los dioses (y al que regresan luego de diez mil años) y el lugar en el que gozan el premio milenario por cada vida vivida, parece que son diferentes.

8. Conclusión sobre la escatología platónica

La verdad profunda que los mitos intentan sugerir y hacer creer es una especie de "fe razonada". En síntesis, es la siguiente. El hombre está en la tierra como de paso y la vida terrena es una prueba. La verdadera vida está en el más allá, en el Hades (lo invisible). En el Hades el alma es "juzgada" con base en el solo criterio de la justicia y la injusticia, de la templanza y la disolutez, de la virtud y el vicio. Los jueces del más allá no se preocupan de más: no cuenta si el alma ha sido la de un rey o la de un súbdito: sólo cuentan los signos de justicia o de injusticia que lleva consigo. La suerte que puede tocarle al alma es triple:

a) Si vivió en plena justicia, recibirá un premio (irá a los lugares maravillosos de las Islas de los Bienaventurados o en lugares más superiores e indescriptibles);

b) Si vivió en plena injusticia, al punto de llegar a ser incurable, recibirá un castigo eterno (será precipitada en el Tártaro);

c) Si contrajo injusticias curables, es decir, si vivió en parte justamente, arrepintiéndose de las propias injusticias, entonces será castigada solo temporalmente (luego, expiadas sus culpas, recibirá el premio que merezca).

Además de la idea de "juicio" de "premio" y de "castigo" en todos los mitos se entreve la idea del significado "liberador" de los dolores y sufrimientos humanos que, por lo tanto, adquieren un significado exacto: "[...] *la ventaja* vienen llega a la almas *solamente mediante dolores y sufrimientos*, sea aquí en la tierra, sea en el Hades: *en efecto, no se puede liberar de la injusticia de otro modo*".

Finalmente, se entreve la idea constante de la fuerza salvífica de la razón y de la filosofía, es decir, de la búsqueda y de la visión de la verdad que salva "para siempre".

V – El *estado ideal y sus formas históricas*

El Estado ideal de la República
→§ 1,1 - 1,3

• Platón establece una estrecha correspondencia entre las partes del alma (apetitiva, irascible y racional) y las clases que constituyen el Estado ideal (artesano, custodios, gobernantes).

Por consideración de estos nexos también el Estado, exactamente como el alma del hombre, tiene sus virtudes:

— será "temperante" cuando los artesanos–comerciantes sepan poner freno a la propia avidez;

— será "valeroso" cuando los custodios–soldados sepan moderar su impetuosidad y enfrentar los peligros como conviene;

— será "sabio" cuando los gobernantes actúen conforme a la razón en la búsqueda del Bien y en su aplicación;

— finalmente, la Ciudad –como el alma individual– sera "justa" cuando cada clase (o parte) cumplirá el papel que le compete, sin usurpar el de las otras.

La educación
→§ 1,4

• Para que un Estado dure en el tiempo, debe confiar este orden a un programa preciso de educación, que en particular, prevea, especialmente para la segunda clase, además de una formación de tipo gimnástico-musical, una especie de comunismo de bienes, de mujeres e hijos que se oriente a sustraer al soldado de la tentación del egoísmo: los custodios deben tener un patrimonio único y una única familia. La educación de los filósofos-gobernantes era especialmente cuidadosa y larga (se terminaba hacia los 50 años) y se basaba, en su parte conclusiva, en el ejercicio de la dialéctica para alcanzar la contemplación del Bien y su aplicación a la realidad contingente.

El Político y las Leyes
→§ 2

• En la edad madura, Platón modificó en parte esta visión idealista del Estado y formuló una doctrina del Estado "segundo" en el cual la prioridad la tenían las leyes y la búsqueda de una justa medida entre los excesos.

1. La "República" platónica

1.1. Filosofía y política

Platón hace que Sócrates pronuncie estas palabras en el diálogo *Gorgias*: "Creo estar entre aquellos pocos Atenienses, por no decir el único, que intenta la verdadera política, y el único entre los contemporáneos que la practique". El "verdadero arte política" es el arte que "cura el alma" y la hace ser "virtuosa" en cuanto sea posible y por eso es el arte del filósofo. La tesis, pues, que maduró Platón, a partir del *Gorgias*, y expuso de manera temática en *La República* es precisamente la de la coincidencia de la verdadera filosofía con la verdadera política. Sólo si el político se hace "filósofo" (o viceversa) puede construir la verdadera Ciudad, es decir, el Estado basado en el supremo valor de la justicia y el bien. Es claro, sin embargo, que estas tesis resultan totalmente comprensible solo si se recuperan algunas concepciones propiamente griegas:

a) el antiguo sentido de filosofía como "conocimiento del entero" (de las supremas razones de las cosas);

b) el sentido de la reducción de la esencia del hombre a su "alma" (*psyché*);

c) la coincidencia entre individuo y ciudadano;

d) la Ciudad–estado como horizonte de todos los valores y como única forma posible de sociedad.

Sólo teniendo muy presente esto, se pude entender la estructura de *La República*, la obra maestra de Platón y casi la *suma* de su pensamiento, al menos del que escribió. Construir la ciudad quiere decir conocer al hombre y su puesto en el universo. En efecto, dice Platón, el Estado no es sino el ensanchamiento de nuestra alma, una especie de gigantografía que reproduce en vastas dimensiones lo que es nuestra *psyché*. El problema central de la naturaleza de la "justicia", que constituye el eje en torno al cual giran todos los otros temas, recibe adecuada respuesta justamente observando como nace (o como se corrompe) una Ciudad perfecta.

1.2. Por qué nace un Estado y las tres clases que los conforman

Un Estado nace porque cada uno de nosotros no es "autárquico", es decir, no se basta a sí mismo y tiene necesidad de los servicios de muchos otros hombres:

1) de todos los que proveen a las necesidades materiales (comida, vestido, habitación);

2) de algunos hombres encargados de la custodia y defensa de la Ciudad;

3) de pocos hombres que sepan gobernar adecuadamente.

La Ciudad, pues, tiene necesidad de tres clases sociales:

1) la de los campesinos, artesanos y comerciantes;

2) la de los custodios;

3) la de los gobernantes;

1) La primera clase está compuesta de hombres en los que predomina el aspecto "concupiscible" del alma, que es el aspecto más elemental. Esta clase social es buena que en ella predomina la virtud de la "templanza" que es una especie de dominio y de disciplina de los placeres y deseos, y la capacidad de someterse a las clases superiores de modo conveniente. Las riquezas y los bienes, que son administrados exclusivamente por esta clase, no deberán ser muchos ni muy pocos.

2) La segunda clase está conformada por los hombres en quienes prevalece la fuerza "irascible" (volitiva) del alma, es decir, de hombres que se parecen a los perros de buena raza, es decir, que están dotados, a un tiempo, de mansedumbre y fiereza. La virtud de esta clase social debe ser la "fortaleza" o el "valor". Los custodios deberán vigilar, además de los peligros que pueden sobrevenir del exterior, también los que pueden provenir de lo interno. Por ejemplo, deberán evitar que en la primera clase se produzca demasiada riqueza (que genera el ocio, el lujo, el amor indiscriminado por la novedad), o demasiada pobreza (que genera los vicios opuestos). Además, deberán hacer que el Estado no crezca demasiado ni se empequeñezca demasiado, Deberán además procurar que las tareas confiadas a los ciudadanos sean correspondientes a su naturaleza y se dé a cada uno la educación correspondiente.

3) Los gobernantes, finalmente, deberán ser aquellos que hayan sabido amar a la Ciudad más que los otros y hayan sabido cumplir celosamente con los deberes y, sobre todo, que hayan sabido conocer y contemplar el Bien. En los gobernantes predomina, pues, el alma racional y su virtud específica es la "sabiduría".

La Ciudad perfecta, pues, es aquella en la que predominan la templanza en la primera clase social, la fortaleza y el valor en la segunda y la sabiduría en la tercera. La "justicia" no es otra cosa que la *armonía que se establece entre estas tres virtudes*: cuando cada ciudadano y cada clase social atienden a la función que les es propia del mejor modo posible y hacen lo que están llamados a hacer, por naturaleza y leyes, entonces se realiza la perfecta justicia.

1.3. Las tres partes del alma, sus vínculos con las tres clases y las virtudes cardinales

Arriba hablamos del Estado como un ensanchamiento del alma. En efecto, en cada hombre están presentes las tres facultades del alma que se encuentran en las tres clases sociales del Estado. He aquí la prueba. Ante los mismos objetos que hay en nosotros:

a) una tendencia que nos lleva a ellos y es el *deseo*;

b) otra que, en cambio, nos abstiene de ellos y domina el deseo y es la *razón*;

c) una tercera tendencia, aquella por la que *adherimos y nos inflamamos*, que no es ni razón ni deseo (no es razón porque es pasional y no es deseo porque con frecuencia está en contraste con él, como por ejemplo, cuando nos airamos por haber cedido al deseo).

Así, pues, como tres son las clases del Estado así son tres las partes del alma:

— la apetitiva (*epithymetikon*)

— la irascible (*thymoeidés*)

— la racional (*loghistikon*)

La "irascible" por su naturaleza, está predominantemente de la parte de la razón, pero puede aliarse con la parte más baja del alma, si se ha dañado por una mala educación. Por consiguiente, habrá perfecta correspondencia entre las virtudes de la Ciudad y las del individuo. El individuo es "temperante" cuando las partes inferiores armonizan con las superiores y les obedecen; es "fuerte" o "valiente" cuando la parte "irascible" del alma sabe mantener con firmeza los dictámenes de la razón en medio de los peligros; es "sabio" cuando la parte racional del alma posee la verdadera ciencia de lo que favorece a todas las partes (ciencia del Bien). Y la "justicia" será la disposición del alma según la cual cada parte del alma misma hace lo que debe hacer y como debe hacerlo.

• Las posibles formas de Estado según Platón

La reflexión filosófica sistemática sobre las diversas formas de gobierno se remonta a Platón. En *La República* distingue, al lado de la forma de gobierno ideado por él, que es la *aristocracia de los filósofos*, cuatro formas que representan una progresiva corrupción de la misma y concretamente:

1) la *timocracia* = forma de gobierno fundado sobre el honor considerado como valor supremo:
2) la *oligarquía* = forma de gobierno fundado sobre la riqueza;

3) la *democracia* = forma de gobierno fundado sobre la libertad llevada al extremo;
4) la *tiranía* = forma de gobierno fundada sobre la violencia derivada de la licencia en que se ha convertido la libertad.
Platón considera (y este es uno de sus principales hallazgos) *que las formas de gobierno corresponden exactamente al nivel moral de las conciencias de los ciudadanos.*

****

El análisis de *El Político* puede resumirse en el siguiente esquema:

Tipo de gobierno	si respetan las leyes	si no respetan las leyes
Gobierno de uno sólo	Monarquía	Tiranía
Gobierno de muchos	Aristocracia	Oligarquía
Gobierno de la mayoría	Democracia	Democracia Corrupta = (Demagogia)

****

En *Las Leyes* Platón propone una *constitución mixta* como la que resulta (históricamente) más adecuada que atempera los valores de la monarquía con los de la democracia, buscando eliminar recíprocamente los defectos.

He ahí, pues, el concepto de justicia "según la naturaleza": que "cada uno haga lo que le compete hacer": los ciudadanos y las clases de ciudadanos en la Ciudad y las partes del alma en el alma. La justicia está afuera, en sus manifestaciones, sólo si está adentro, en su raíz, es decir, en el alma.

De este modo Platón dedujo la "tabla de las virtudes", es decir, la tabla de las que se llamarán posteriormente "virtudes cardinales". Con mucha frecuencia se olvida que ella resulta intrínsecamente ligada a la Psicología platónica y en particular a la triple distinción en alma concupiscible, irascible y racional.

1.4. Cómo se educan las tres clases de ciudadanos

La Ciudad perfecta ha de tener una educación perfecta. La primera clase social no necesita una educación especial porque las artes y los oficios se aprenden fácilmente con la práctica.

IL REGNO. 335

SOCRATE, TEODORO, OSPITE, SOCRATE MINORE.

O TEODORO, (1) ti ſono tenuto d'obbligo grande, avendomi tu fatto conoſcere Teeteto, e queſt' Oſpite. *Teo.* Triplicemente peravventura, o Socrate, mi ſarai tenuto, poichè ti averanno fornito l' uomo civile, ed il Filoſofo. *Sa.* Me ne contento. Ma, o caro il mio Teodoro, diremo così noi di aver udito queſto da te, uomo intendentiſſimo di computare, e di Geometria? *Teo.* In che modo, o Socrate? *So.* Cioè, che abbiamo poſto qualunque di queſti uomini della medeſima ſtima; i quali nondimeno ſono tra loro vie più lontani di onorevolezza, di quello che il ſi poſſa dichiarare quella proporzione della voſtr' arte. *Teo.* O Socrate, per Ammone noſtro Dio, tu parli bene, e ragionevolmente; ed ora mi hai fatto ricordevole del mio errore intorno al computare; ma io altra volta a te ne verrò per cauſa di queſto. Or tu, o Oſpite, non ti ſtancare in niun modo in gratificarci; ma eleggi di narrar a noi ordinatamente, ſe vuoi innanzi dell' uomo civile, o del Filoſofo piuttoſto. *Oſ.* O Teodoro, egli ſi dee far queſto, poichè una volta abbiamo dato cominciamento; nè haſſi a ceſſare, innanzichè non ſaremo pervenuti alla fine. Ma che ſi convien a me di fare di Teeteto? *Teo.* D' intorno a che? *Oſ.* Il laſcieremo ripoſar noi; ed in vece di lui riceveremo Socrate compagno degli eſercizj, e ſtudj medeſimi: o come conſigli tu? *Teo.* Così come diceſti, prendilo. Concioſſiachè eſſendo e gli uni, e gli altri di voi giovani, ſopporterete più agevolmente ogni fatica con la intermiſſione. *Sa.* O Oſpite in un certo modo a me pare che ambidue mi ſiano quaſi parenti. Voi dite, che Teeteto mi aſſomiglia nella figura del volto; e con Socrate ancora, avendo io lo ſteſſo nome, la denominazione ci dà una certa domeſtichezza. E convien a noi, come a parenti, il teſtificare lo ſteſſo di buona voglia con la orazione. Con Teeteto jeri mi ritrovai al diſputare, ed oggi l'ho udito riſponder a queſt' Oſpite; ma con Socrate fino al preſente non ſi è fatto nè l' una, nè l' altra coſa. Or fa miſtieri ancora che ſi

conſi-

(1) Il proemio indica la unione di queſto Dialogo col Teeteto, e col Sofiſta: il primo dei quali ha trattato del Filoſofo, il ſecondo del Sofiſta. Introduce quell' Oſpite di Elea, che parlava nel Sofiſta, forſe per moſtrare di riferir le ſentenze degli altri. Soſtituiſce un certo Socrate minore in luogo di Teeteto per mantenere il decoro nella diſputa: poichè *nelle converſazioni ſi deve ripoſare dopo aver parlato*, e come dice altrove, devono eſſervi ἐν διαρπάσαις διαπαῦλαι λόγων.

El axordio del Político en la traducción italiana de Dardi Bembo (Venecia, Bettinelli, 1735)

Para la clase de los Custodios, Platón propone la clásica educación gimnástico-musical, orientada a robustecer de forma conveniente el elemento de nuestra alma de la que proceden el valor y la fortaleza. Pero para esta clase, Platón propone la "comunidad" de todos los bienes. Comunión de los hombres y de las mujeres y por lo tanto de los hijos y la abolición de cualquier tipo de propiedad de bienes materiales. Tarea de la clase inferior, detentora de la riqueza, es, pues, la de proveer a las necesidades materiales de estos. Hombres y mujeres de la clase de los Custodios deben recibir la misma educación y mantener las mismas tareas. Los hijos, rápidamente separados de los padres, serían criados y educados en lugares aptos, sin que conozcan a sus padres. Esta concepción audacísima fue propuesta por Platón con la intención de crear una gran familia en la que todos se amaran como padres, madres, hijos, hermanos, hermanas, parientes. Creía que de ese modo se eliminarían las razones que alimentan el egoísmo y las barreras de lo "mío" y lo "tuyo". Todos deberían decir "es nuestro". El bien privado debía convertirse en bien común.

La educación que Platón preveía para los gobernantes coincidía con el tirocinio que se requería para el aprendizaje de la filosofía (supuesta la identidad entre político y filósofo) y debía durar hasta los 50 años (Platón la llamaba la "larga calle"). Entre los 30 y los 50 años debía darse el tirocinio más difícil, es decir, la prueba de la dialéctica y de los 35 a los 50 años debía acontecer un reencuentro con la realidad empírica (con la aceptación de diversas tareas). La finalidad de la educación del político-filósofo era la de llegar a contemplar el Bien, el "máximo conocimiento" y de formarse a sí mismo según el Bien para luego poner el Bien mismo en la realidad histórica. De ese modo, el Bien emerge

como primer principio del que depende el mundo ideal; el Demiurgo resulta ser el generador del mundo físico porque es "bueno"; el Bien emerge como fundamento de la Ciudad y de la actuación política.

Se comprende, pues, las afirmaciones de Platón al final del Libro IX de *La República* según las cuales "poco importa si existe o si puede existir" tal Ciudad; basta con que cada uno *viva de acuerdo con las leyes de esta Ciudad*, es decir, de acuerdo con las leyes del Bien y de la justicia. En síntesis, la Ciudad platónica se realiza antes que en la realidad externa, en la interioridad del hombre. Este es, en último término, su verdadero lugar.

2. "El Político" y "Las Leyes"

Después de *La República*, Platón se ocupó de nuevo del tema de la política sobre todo en *El Político* y en *Las Leyes*. No trató de nuevo el proyecto de *La República* porque ese representa el ideal, sino que buscó dar forma a algunas de las ideas que ayudarán a la construcción de un "Estado segundo", es decir, de un Estado que viene después del ideal, es decir, de un Estado que tenga más en cuenta a los hombres comunes y corrientes, como son efectivamente y no como deberían ser.

En la Ciudad ideal no existe el dilema si ha de ser soberano el hombre de Estado o la ley, porque la ley no es otra cosa que el modo como el hombre de Estado perfecto realiza el Bien contemplado, en la Ciudad. Pero en el Estado real donde difícilmente se encontrarían hombres capaces de gobernar con "virtud y ciencia" más allá de las leyes, la ley debe ser soberana y por consiguiente es indispensable redactar constituciones escritas.

Las constituciones históricas, imitaciones de las ideales, (o corrupciones de la misma) pueden ser tres:

1) si es un hombre solo el que gobierna e imita el ideal del político, se tiene la *monarquía*;

2) si es una multitud de hombres ricos que imita al político ideal se tiene la *aristocracia*;

3) si es todo el pueblo el que gobierna y busca imitar al político ideal se tiene la *democracia*.

Cuando estas formas de constitución se corrompen y los gobernantes buscan el propio beneficio y no el beneficio público, nacen:

1) la tiranía;

2) la oligarquía;

3) la demagogia;

Si los Estados son bien gobernados, la mejor forma de gobierno es la primera; cuando en cambio son corrompidos la mejor es la tercera porque la libertad está garantizada.

En *Las Leyes* Platón recomienda, finalmente, dos conceptos básicos: el de la "constitución mixta" y el de la "igualdad proporcional". Demasiado poder produce el absolutismo tiránico y demasiada libertad produce la demagogia. Lo mejor está en la libertad equilibrada con la autoridad en "justa medida". La verdadera igualdad no es la del abstracto *igualitarismo* a toda costa sino la "proporcional". La "justa medida" domina por completo en *Las Leyes*, aún más, de ella Platón revela expresamente el fundamento, claramente teológico, al afirmar que "la medida de todas las cosas para los hombres" es Dios.

VI – *Conclusión sobre* Platón

El *mito de la caverna*
→§ 2

• Platón sintetizó el propio pensamiento en sus múltiples dimensiones en el célebre "mito de la caverna" que puede ser interpretado de acuerdo con cuatro niveles:

1) el nivel ontológico según el cual lo que hay dentro de la caverna es el mundo material y lo que hay afuera, el suprasensible;

2) a nivel gnoseológico según el cual lo interno de la caverna representaría el conocimiento sensible (opinión) y la de afuera, el conocimiento de las Ideas;

3) a nivel teológico según el cual lo interno y lo externo representaría la esfera mundana material y la espiritual respectivamente;

4) a nivel político porque implica un retorno a la caverna de quien había conquistado su libertad, por solidaridad con sus compañeros que están aún prisioneros y con el fin de difundir la verdad.

1. El mito de la caverna

En el centro de *La República* se encuentra el celebérrimo mito llamado "de la *caverna*". El mito ha sido visto progresivamente como símbolo de la metafísica, la gnoseología, la dialéctica y también la ética y la mística platónica: es el mito que expresa a todo Platón y con él concluimos.

Imaginemos unos hombres que viven en una habitación subterránea, una caverna que tiene el ingreso abierto a la luz en toda su anchura, con un largo vestíbulo de acceso; ima-

ginemos también que los habitantes de esta caverna están amarrados por las piernas y el cuello, de modo que no pueden voltearse y que por lo tanto sólo puedan mirar hacia el fondo de la caverna misma. Imaginemos además que fuera de la caverna hay apenas una tapia de la altura de un hombre y que detrás de ella (y por lo tanto tapados por completo por la tapia) se mueven unos hombres que llevan sobre sus espaldas estatuas labradas en piedra y madera, que representan toda clase de cosas. Imaginemos todavía que detrás de esos hombres arda un gran fuego y que en lo alto resplandezca el sol. Finalmente, imaginemos que la caverna tenga un eco y que los hombres que pasan por detrás de la tapia hablen de modo que en la caverna retumben sus voces por efecto del eco.

Pues bien, si fuera así, aquellos prisioneros no podrían ver sino las sombras de las estatuas que se proyectan en la caverna y escucharían las voces: pero ellos creerían, no habiendo visto otra cosa, que dichas sombras serían la única y verdadera realidad y pensarían que las voces del eco serían voces producidas por esas sombras. Ahora bien, supongamos que uno de estos prisioneros logre safarse, con dificultad, de los cepos; pues bien, éste lograría trabajosamente acostumbrarse a la nueva visión que se le aparecería; y habituándose, vería las estatuas que se mueven por encima del muro y entendería que ellas son mucho más verdaderas que lo que veía primero y que ahora le aparecen como sombras. Y supongamos que alguno traiga al prisionero fuera de la caverna y más allá del muro; pues bien, se quedaría deslumbrado, en un primer momento, por la luz y luego, habituándose, vería las cosas mismas y por último, vería la luz misma del sol, primero reflejada y luego en sí misma, y comprendería que éstas y sólo éstas son las verdaderas realidades y que el sol es la causa de todas las otras cosas visibles.

2. Los cuatro significados del mito de la caverna

¿Qué significa el mito?

1) Ante todo, los diversos grados ontológicos de la realidad, es decir, los géneros del ser sensible o suprasensible con sus subdistinciones: las sombras de la caverna son las meras apariencias sensibles de las cosas, las estatuas las cosas sensibles; el muro es la línea divisoria que divide las cosas sensibles de las suprasensibles; más allá del muro, las cosas verdaderas simbolizan el verdadero ser y las ideas y el sol simboliza la idea del Bien.

2) En segundo lugar, el mito simboliza los grados de conocimiento en las dos especies y los dos grados del mismo: la visión de las sombras significa la *eikasía* o imaginación,



El Partenón visto desde las columnas de los propileos. Sus formas armónicas traducen en términos arquitectónicos la aptitud griega para reconocer la verdad "racional" subyacente a la realidad.

la visión de las estatuas simboliza la *pistis* o creencias; el paso de la visión de las estatuas a la visión de los objetos verdaderos y la visión del sol, primero mediata, luego inmediata, representa la dialéctica en los diversos grados y la intelección pura.

3) En tercer lugar, el mito de la caverna simboliza, también, el aspecto ascético, místico y teológico del platonismo: la vida en la dimensión de los sentidos y de lo sensible es vida en la caverna, así como la vida en la dimensión del espíritu es vida en la pura luz; el volverse de lo sensible a lo inteligible está representado explícitamente como "liberación de los cepos", como con–versión; y la visión suprema del sol y de la luz en sí misma es la visión del Bien y contemplación de lo divino.

4) Pero el mito de la caverna expresa igualmente la concepción política claramente platónica: Platón habla, en efecto, también de un "retorno" a la caverna de aquel que se había liberado de las cadenas, de un retorno que tiene como finalidad la liberación de las cadenas de aquellos en cuya compañía se encontraba antes esclavizado. Este "retorno" es sin duda alguna el retorno del filósofo–político, quien, si siguiera sólo su deseo, se quedaría contemplando lo verdadero y en cambio superando su deseo, desciende para ver cómo liberar a los otros (el verdadero político, según Platón, no ama el mando y el poder, sino que emplea el mando y el poder como servicio, para hacer el bien). ¿Qué le podrá pasar al que baja de nuevo? Éste, pasando de la luz a la sombra, no verá más, sino luego de haberse habituado de nuevo a lo oscuro; trabajará por readaptarse a los viejos usos de los compañeros, correrá el riesgo de no ser comprendido por ellos y, tomado por loco, correrá finalmente el riesgo de ser asesinado: como le sucedió a Sócrates y como podría también pasarle a cualquiera que testimonie en dimensión socrática.

Pero el hombre que ha "visto" el verdadero Bien, deberá y sabrá correr este "riesgo" que desde luego es el que da sentido a su existencia. [Textos 4 y 5]

VII – *La Academia platónica y los sucesores de* Platón

La academia platónica
→§ 1-4

• Platón, a partir del 388 a.C. se rodeó de un grupo de discípulos y fundó una Escuela (la Academia) en donde se enseñaban las más variadas disciplinas (matemáticas, astronomía, medicina, retórica).

A su muerte, la dirección de esta Escuela la tomó su sobrino Espeusipo y luego Jenócrates: ellos pusieron el acento más sobre la doctrina de los Principios (Uno / Díada) que sobre la teoría de las Ideas, acentuando así una visión matematizante de la realidad.

Sucesivamente, con Polemón, Cratetes y Crantor, la Academia estuvo bajo el influjo de las instancias culturales helenistas.

1. Finalidad de la Academia

La fundación de la Escuela platónica fue poco después del 388 a.C. y marca un acontecimiento memorable porque en Grecia no había habido antes instituciones de este género. El filósofo, quizá, para hacer reconocer jurídicamente la Academia la presentó como una comunidad de culto sagrado a las Musas y a Apolo, Señor de las Musas. Una comunidad de hombres que buscaban el verdadero bien podía ser reconocida legalmente bajo tal forma.

La finalidad de la Escuela no era la de impartir un saber con propósito de erudición sino la de formar, mediante el saber y su organización, hombres nuevos, capaces de renovar el Estado. La Academia, en síntesis, mientras Platón vivió, se rigió por el presupuesto de que el conocimiento hace mejores a los hombres y por consiguiente también a la Sociedad y al Estado.



La Academia de Platón. Mosaico proveniente de Pompeya (Nápoles, Museo Arqueológico Nacional)

Pero, bien sea con el fin de alcanzar este objetivo ético-político, la Escuela abrió las puertas a personalidades de muy diversa formación y de diferentes tendencias.

Yendo bastante más allá de los horizontes socráticos, Platón hizo que se tuvieran lecciones por matemáticos, astrónomos y médicos, que promovieron debates fecundos en la Escuela. Eudoxio de Cnido, por ejemplo, que fue el matemático u astrónomo más conocido en ese tiempo, intervino precisamente en los debates sobre la teoría de las Ideas.

2. Espeusipo

Ya con el primer sucesor de Platón, que fue Espeusipo (sobrino de Platón), que dirigió la Academia del 347/346 al 339/338, se inició una rápida involución de la Escuela. Espeusipo negó la existencia de las Ideas y de los Números ideales y redujo todo el mundo inteligible de Platón a los solos "entes matemáticos". Además de estos, admitió los planos de las "grandezas", el plano del "alma" y el de lo "sensible", pero no supo deducir de manera orgánica y sistemática estos planos de los principios supremos comunes.



Jenócrates frecuentó la Academia desde el 339/338 hasta el 315/314 a.C., sucediendo a Espeusipo. De él se destaca la tripartición de la filosofía en "física", "ética" y "dialéctica" que tanto suceso tendrá en el pensamiento sucesivo.

3. Jenócrates

A Espeusipo siguió Jenócrates, que dirigió la Academia del 339/338 al 315/314. Corrigió las teorías de su predecesor, buscando una vía media entre éstas y las de Platón. El Uno y la Díada son los principios supremos de los que proceden todas las cosas restantes. Jenócrates influyó sobre todo con su triple división de la filosofía: 1) "física"; 2) "ética"; 3) "dialéctica". Esta triple división tuvo un enorme éxito, en cuanto de ella se sirvieron por cerca de medio milenio el pensamiento helenista y el de la edad imperial, para fijar los cuadros del saber filosófico, como se verá.

4. Polemón, Cratetes y Crantor

Luego de la muerte de Jenócrates, en el medio siglo siguiente, la Academia estuvo dominada por tres figuras de pensadores que produjeron un cambio en el clima espiritual hasta hacer casi irreconocible la Escuela de Platón. Estos fueron: Polemón, que fue director de la Escuela, Cratetes que sucedió a Polemón por un breve período y Crantor, compañero y discípulo de Polemón. En sus escritos y en su enseñanza, como en su modo de vivir, dominaron ya las instancias de la nueva época, a las cuales, sin embargo, Epicúreos, Estoicos y Escépticos supieron darles otra expresión, como se verá.

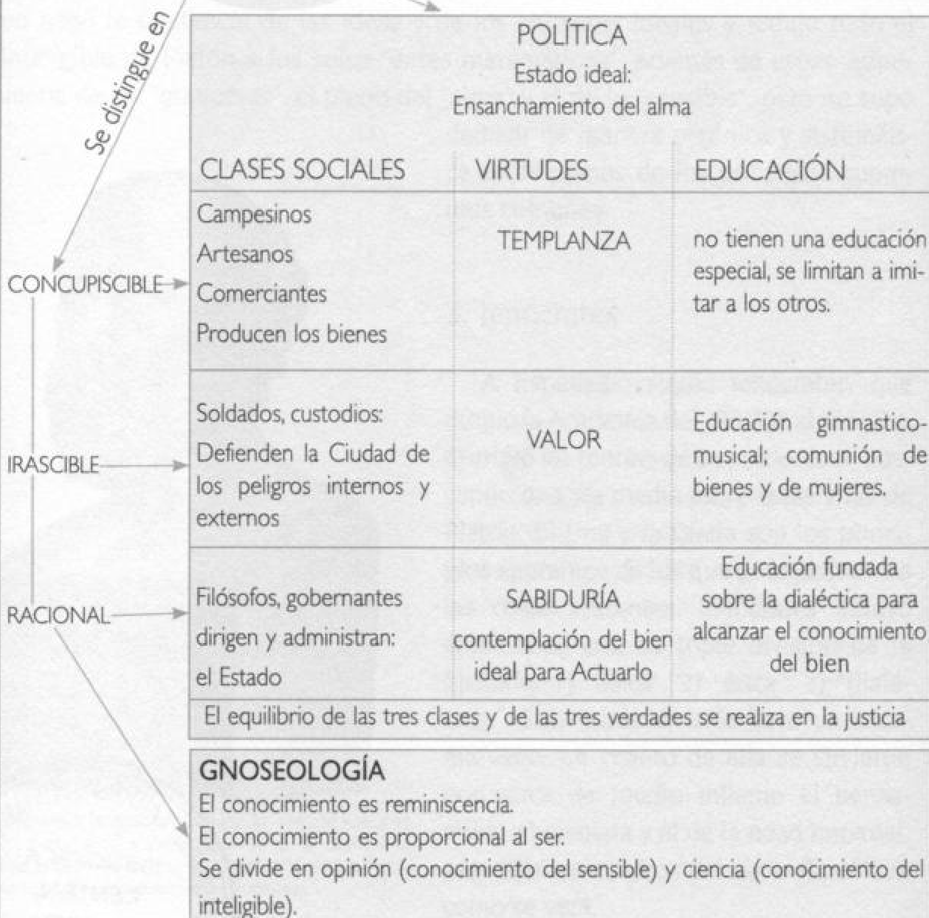
PLATÓN
Naturaleza y funciones del alma

PSICOLOGÍA

El alma es inmortal porque es afín a las Ideas.
A la muerte del hombre, emigra de cuerpo en cuerpo (metempsicosis).
Tiene una vida ultraterrena.
Escoge su destino terreno según la verdad que posee.

ANTROPOLOGÍA

El alma es el verdadero hombre, el cuerpo es la tumba del alma.
La filosofía, en cuanto dirigida al alma es ejercicio de muerte, (habitúa a separar el alma del cuerpo) y por eso es purificación.



POLÍTICA
Estado ideal:
Ensanchamiento del alma

CLASES SOCIALES	VIRTUDES	EDUCACIÓN
Campesinos Artesanos Comerciantes Producen los bienes	TEMPLANZA	no tienen una educación especial, se limitan a imitar a los otros.
Soldados, custodios: Defienden la Ciudad de los peligros internos y externos	VALOR	Educación gimnastico-musical; comunión de bienes y de mujeres.
Filósofos, gobernantes dirigen y administran: el Estado	SABIDURÍA contemplación del bien ideal para Actuarlo	Educación fundada sobre la dialéctica para alcanzar el conocimiento del bien

El equilibrio de las tres clases y de las tres verdades se realiza en la justicia

GNOSEOLOGÍA

El conocimiento es reminiscencia.
El conocimiento es proporcional al ser.
Se divide en opinión (conocimiento del sensible) y ciencia (conocimiento del inteligible).

MAPA CONCEPTUAL

PLATÓN

1. RELACIÓN ENTRE ESCRITURA Y ORALIDAD

Lo que sigue es un documento revolucionario de la historia de la interpretación de Platón. Se puede comprenden en profundidad sólo si se tiene presente que Platón vivía en una época en la que se pasaba de la cultura de la "oralidad" a la de la escritura

1.1. Superioridad de la oralidad sobre la escritura: el filósofo no pone por escrito lo que para él es de "mayor valor".

La escritura no aumenta la sabiduría de los hombres, aunque aumenta la apariencia del saber (o sea, la opinión); además no refuerza la memoria, sino que ofrece medios para "traer a la memoria" cosas que ya se saben.

SÓC —Sobre la conveniencia e inconveniencia del escribir, y de qué modo puede llegar a ser bello o carecer, por el contrario, de belleza y propiedad, nos queda aún algo por decir. ¿No te parece?

FED —Sí.

SÓC —¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen?

FED —No, no lo sé ¿y tú?

SÓC —Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?

FED —Preguntas algo ridículo. Pero cuenta lo que dices haber oído.

SÓC —Pues bien, oí que había por Náucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella divinidad era el de Theuth. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, sí como a Thamus llaman Ammón. A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo,

lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos le es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provechoso aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos . No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios de verdad».

FED —¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje!

SÓC —El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodoma, las primera palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijesen la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

FED —Tienes razón al reprenderme, y pienso que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.

SÓC —Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.

Lo escrito es inanimado y es incapaz de hablar activamente; además es incapaz de ayudarse y defenderse por si solo sino que requiere la intervención activa de su autor.

SÓC —Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero. Si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fuera pensándolo: pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quienes conviene hablar y a quienes no. Y si son maltratadas o vitupeadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.

FED —Muy exacto es todo lo que has dicho

El discurso vivo y animado, mantenido en la dimensión de lo oralidad e impreso en el alma de quien aprende mediante la ciencia, es mucho mejor y más poderoso que el discurso consignado por escrito; el discurso escrito es como una imagen, es decir, una copia de lo actuado en la dimensión de la oralidad.

SÓC —Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

FED —¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

SÓC —Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

FED —¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?

La escritura implica gran parte de "juego" mientras que la oralidad implica una notable "seriedad"; y por más que dicho "juego" pueda ser muy bello en ciertos escritos, resulta mucho más bello el empeño que requiere la oralidad dialéctica sobre los mismos temas de que tratan aquellos escritos y los resultados que obtiene son mucho más válidos.

SÓC —Sin duda. Pero dime ahora esto. ¿Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? Más bien, aquellas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará

donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró.

FED —Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresarte; en un caso obraría en serio, en otro de manera muy diferente.

SÓC —¿Y el que posee la ciencia de la cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a sus propias simientes?

FED —De ningún modo.

SÓC —Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua, negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda así mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

FED —Al menos, no es probable,

SÓC —No lo es, en efecto. Más bien, los jardines de las letras, según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y de todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que me refería.

FED —Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

SÓC —Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a si mismas y a quienes las planta y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad a quien la posee en el grado más alto posible para el hombre.

FED —Esto que dices es todavía mucho más hermoso.

El escrito, para que llegue a ser norma de arte, implica un conocimiento de lo verdadero, fundado dialécticamente, y un conocimiento del alma de su destinatario y por lo tanto la consiguiente estructuración del discurso (que deberá ser simple o complejo, según la capacidad que tenga el alma del destinatario para recibirlo); sin embargo, el escritor debe darse cuenta de que en el escrito no pueden darse

mucha firmeza y claridad precisamente porque en él hay una gran parte de juego; el escrito no puede enseñar y hacer aprender de modo adecuado, sólo puede ayudar a traer a la memoria lo que ya se sabe. En efecto, sólo a la oralidad van unidas la claridad, la completez y la seriedad.

SÓC —Ahora, Fedro, podemos establecer un criterio sobre aquellas cosas, una vez que estamos de acuerdo sobre éstas.

FED —¿Sobre cuáles?

SÓC —Aquellas que queríamos ver y que nos han traído hasta este punto, cuando examinábamos el reproche que se hacía a Lisias por escribir discursos, y a los discursos mismos, por estar o no estar escrito con arte. Ahora bien, por lo que se refiere a tener o no tener arte, a mí me parece que ha quedado suficientemente claro.

FED —Así me pareció, en efecto, pero recuérdame otra vez cómo.

SÓC —Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer a fondo la naturaleza del alma, descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada una y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejo, y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en medida en que la naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir, según nos hace suponer todo lo que anteriormente hemos dicho.

FED —Totalmente de acuerdo. Al menos, eso es lo que se nos hizo patente.

SÓC —Y eso de que sea hermoso o vergonzante decir o escribir discursos y, en caso de hacerlo, cuándo se diría justamente que era vituperable y cuándo no, es cierto que lo dicho un poco antes lo ha dejado claro.

FED —¿Qué cosa?

SÓC —Que si Lisias o cualquier otro escribió alguna vez o escribirá, en privado o como persona pública promulgando leyes, un escrito político, con la pretensión que en el hay sobrada certeza y claridad, sería vituperable para el que lo escribe, se lo digan o no. Porque el desconocer, a todas horas, lo justo y lo injusto, lo malo y lobuelo no puede por menos de ser, en verdad, algo totalmente reprobable, por mucho que toda la gente se lo alabe.

FED —Evidentemente no puede por menos de serlo.

SÓC —Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, mere-

cería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodos, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir, y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender – escritos, realmente, en el alma– y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos sólo hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos – en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originados por él, después, todos los hijos o hermanos de éste que al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros–, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú desearíamos que tú y yo llegáramos a ser.

FED —Precisamente lo que estás diciendo es lo que quiero y pido con todas mis fuerzas.

Escritor y filósofo es aquel que ha compuesto obras, sabiendo cómo está lo verdadero, y que por lo mismo está en la capacidad de socorrerlo y ayudarlo cuando sea necesario y es capaz también de demostrar en qué sentido las cosas escritas son de "menor valor" que las cosas "de mayor valor" que él posee, pero que no ha confiado ni piensa confiar a los escritos, porque los reserva exclusivamente para la oralidad.

SÓC —Bueno, ya nos hemos entretenido como corresponde con los discursos. Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros, bajando al arroyo y al santuario de la ninfas, hemos oído palabras que teníamos que decir a Lisias y a cualquier otro que se dedique a componer discursos, y a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, sin acompañamiento o con él, y, en tercer lugar, a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar sus palabras políticas en escritos, bajo el nombre de leyes. Y lo que hemos de anunciar es que si, sabiendo cómo es la verdad, compuso esas cosas, pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino de aquellas que indican su más alto empeño.

FED —¿Qué nombres le pondrías, entonces?

SÓC —En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.

FED —Y en nada estaría fuera de lugar.

SÓC —Entonces, el que, por el contrario, no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió dándoles vueltas, arriba y abajo, en el curso del tiempo, uniendo unas con otras y separándolas si se tercia, ¿no dirás de él que es un poeta, un autor de discursos o redactor de leyes?

FED —¿Qué si no?

Tomado de: Platón. Diálogos. Gredos, Madrid, pp. 400-412.

1.2. Las confirmaciones sobre la superioridad de la oralidad sobre la escritura en la Carta VII

En la Carta VII Platón reafirma su tesis de que el filósofo no pone por escrito las "cosas de mayor valor", refiriéndose justamente a sí mismo, en primera persona. He aquí las mismas palabras, que llegaron a ser famosísimas y una verdadera y propia cruz para los intérpretes.

Lo que sí puedo decir acerca de todos los escritores pasados o futuros que afirman estar enterados de aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos, es lo siguiente: Es imposible, en mi opinión, que ellos tengan ningún conocimiento sólido de la materia. Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás;

Y cuáles sean las razones en las que Platón fundamenta su no-aceptación de confiar a los escritos "las cosas más grandes" y "de mayor valor", reservándolas sólo para la oralidad dialéctica, las explica muy bien: el conocimiento de estas cosas no puede ser comunicado como el de las otras, porque requiere una larga serie de discusiones hechas en conjunto y en estrecha comunión entre el que enseña y el que aprende y es una comunión de vida, mientras que no nazca en el alma misma de quien aprende la luz que ilumina la verdad.

no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, de cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma.

He aquí el pasaje con el que Platón resume sus convicciones respecto a este problema.

En una palabra, al hombre que carece de afinidad con la materia en cuestión, ni la facilidad intelectual ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se produce en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que aquellos que no sean naturalmente inclinados y espiritualmente afines a la justicia y todas las demás virtudes –aunque en otros aspectos tengan facilidad para aprender y recordar– así como los que poseyendo afinidad natural carezcan de capacidad intelectual y de memoria, no conocerán jamás, ni unos ni otros, la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que se puede conocer. Pues es preciso aprender ambas cosas conjuntamente, lo verdadero y lo falso de todo aquello que tiene un ser real, por medio de un intenso ejercicio y largo tiempo, como al principio dije. Cuando a costa de mil esfuerzos son puestos en contacto unos con otros los diferentes elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a benévolas discusiones críticas, en que preguntas y respuestas están hechas sin mala intención, brota de repente la inteligencia y la comprensión de cada objeto, que alcanza en su esfuerzo el máximo límite de la capacidad humana. Por consiguiente, todo hombre que toma en serio lo que en serio debe ser tomado, se guardará muy bien de exponerlo a la malevolencia y falta de capacidad de las gentes, confiándolo a la escritura. De todo esto hay que sacar la conclusión, en una palabra, de que cuando se ve un escrito de alguien, ya sea de un legislador sobre las leyes, ya sea un tratado cualquiera sobre cualquier otra materia, las cuestiones expuestas no son consideradas por el autor como de mayor gravedad, si es que él por su parte es hombre grave, sino que aquello se halla depositado en la parte más selecta de su ser. Pero si él, concediendo realmente importancia a tales cuestiones las ha confiado a los caracteres escritos "entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón".

Tomado de: Platón. *Cartas*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, pp. 87, 91-92.

Además, Platón precisa que escribir estas cosas no podría tener ni siquiera una función "hipomnemática" es decir, de traer a la memoria, porque "las cosas más serias" se resumen en pocas y breves proposiciones que, como se ha visto, quienes las entendieron las imprimen en el alma y no pueden olvidarlas.

[...] no hay peligro de que uno olvide estas cosas, una vez que el alma las haya comprendido bien, puesto que se reducen a preposiciones muy breves.

Sabemos, por Aristóteles, que Platón mismo intentó, al menos una vez, de llevar aquellas "doctrinas no escritas" de las que trataba sólo en sus lecciones fuera de la Academia, no con los escritos sino en una conferencia pública (o en un ciclo de conferencias). Pero los resultados fueron los siguientes, como nos lo refiere Aristoseno (en Elementos de Armonía).

Como Aristóteles solía narrar, esta fue la impresión que se econtró la mayor parte de los que escucharon la conferencia de Platón *Acerca del Bien.* En efecto, cada uno había ido pensando aprender acerca de uno de estos que son considerados bienes humanos, como la riqueza, la salud y la fuerza y, en general, una felicidad maravillosa. Pero cuando se hallaron con que los discursos giraban en torno a cuestiones *matemáticas, números, geometría y astronomía y, por último, se sostenía que allí había un Bien, un Uno,* creo que esto les haya parecido algo del todo paradójico. En consecuencia, unos la despreciaron, otros la desaprobaron.

2. EL DESCUBRIMIENTO DEL MUNDO INTELIGIBLE Y METASENSIBLE

Platón consideraba que sólo mediante la oralidad, mediante el diálogo vivo, se podía alcanzar el objetivo del mundo metasensible. Sin embargo, nos ha dado en su Fedón, que es una de sus obras maestras, un cuadro preciso y más bien detallado del gran "paso" que lo llevó del mundo físico al metafísico, es decir, de lo sensible a lo suprasensible. Este "paso" lo expresó de modo emblemático con la gran metáfora de la "segunda navegación".

La primera navegación, en el lenguaje marinero, era la que los antiguos hacían con las velas y los vientos. Pero caían los vientos, para que la nave avanzara, era necesario echar mano de otras fuerzas, es decir, de los remos y con éstos avanzar empeñándose con todas las energías.

La "primera navegación", la de las velas al viento, (por lo tanto fácil y cómoda) que hizo Platón fue la realizada tras las huellas de los filósofos Naturistas. Pero los filósofos naturistas lo dejaron bien pronto en "un encalladero". En efecto, ellos se plantearon el problema supremo de la generación, de la corrupción y del ser de las cosas, buscando explicar los principios y las causas. Pero sus explicaciones, de carácter puramente físico, se revelaron rápidamente inadecuadas del todo. La generación, y por lo tanto el ser y la unidad de las cosas, no pueden explicarse si se permanece en el plano puramente físico-mecánico.

—Me pareció entonces –dijo él–, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en las imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inconmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. Pero quiero exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes.

—No, ¡por Zeus! –dijo Cebes–, no del todo.

—Sin embargo –dijo él–, lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.

—Pues bien –contestó Cebes–, con la seguridad de que lo admito, no vaciles en proseguir.

—Examina, entonces –dijo–, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de los bellos en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella vélelas. Y por el estilo, eso lo digo de todo. Admites este tipo de causa?

—Lo admito –contestó.

—Por tanto –prosiguió–, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Con que, si alguien afirma que cualquier cosas es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones –pues me confundo con todas las demás– y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas

bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas. ¿No te lo parece también a ti?

—Me parece.

—¿Y por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son lasa cosas pequeñas pequeñas?

—Sí.

—Tampoco entonces le admitirías a nadie que dijera que uno es mayor que otro por su cabeza, y que el menor es menor por eso mismo, sino que mantendrías tu testimonio de que tú no afirmas sino que todo lo que es mayor que otro es mayor no por ninguna otra cosa, sino por la grandeza; y lo menor por ninguna otra cosa es menor sino por la pequeñez, y a causa de eso es menor, a causa de la pequeñez. Temeroso, pienso, de que no te oponga alguno un argumento contrario, si afirmas que alguien es mayor por la cabeza y a la vez menor, en primer lugar que por la misma cosa sea lo mayor mayor y lo menor menor, y después que por la cabeza que es pequeña sea lo mayor mayor, y que eso resulte ya monstruoso, que por algo pequeño sea alguien grande. ¿O no puedes temer tal cosa?

Y Cebes, riendo, contestó:

—Yo, sí.

—Por tanto, –dijo él–, ¿temerías decir que diez son más que ocho por dos, y que por esta causa los sobrepasan, y no por la cantidad y a causa de la cantidad? ¿Y también que el doble codo es mayor que el codo por la mitad, y no por la longitud? Sin duda, ese temor será el mismo.

—En efecto –dijo él.

¿Y qué? ¿No te precaverás de decir que, al añadirse una unidad a otra, la adición es causa de la producción del dos, o, al escindirse, la escisión? Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sin la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno, y, en cuanto a las divisiones de ésas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando que a ellas respondan los más sabios que tú. Tú, temeroso, según el dicho, de tu propia sombra y tu inexperiencia, ateniéndote a lo seguro de tu principio básico, así contestarías. Y si alguno se enfrentara a tu mismo principio básico, lo mandarías a paseo y no le responderías hasta haber examinado las consecuencias derivadas de éste, si te concuerdan entre sí o si son discordantes.

Y cuando te fuera preciso dar razón de este mismo, la darías de igual modo, tomando a tu vez como principio básico otro, el que te pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegaras a un punto suficiente. Pero, al mismo tiempo, no te enredarías como los discutidores, discutiendo acerca del principio mismo y lo derivado de él si es que querías encontrar algo acerca de lo real. Pues esos discutidores no tienen, probablemente, ningún argumento ni preocupación por eso, ya que con su sabiduría son a la vez capaces de resolverlo todo y, no obstante, contentarse a sí mismos. Pero tú, si es que perteneces al grupo de filósofos, creo que harías como yo digo.

—Ciertísimo es lo que dices –afirmaron a la par Simmias y Cebes.

EQUÉCRATES. —¡Por Zeus, Fedón, que razonablemente! Me parece, en efecto, que él lo expuso todo claramente, incluso para quien tuviera escaso entendimiento.

FEDÓN. —Desde luego que sí, Equécrates, y así pareció a todos los presentes.

EQU. —Y también a nosotros los ausentes que ahora lo escuchamos.

Tomado de: Platón. *Diálogos* III. Gredos, Madrid, 1986, pp. 108-113.

3. EL VÉRTICE DEL MUNDO INTELIGIBLE: LA IDEA DEL BIEN

Hemos visto arriba, un pasaje en el que Platón*, presentando su "segunda navegación" habla de su impacto con la doctrina de* Anaxágoras *y de la desilusión que tuvo porque* Anaxágoras *introducía la inteligencia cósmica, pero no la relacionaba con el* Bien*, es decir, con el mundo de los valores, permaneciendo en los atolladeros del "naturismo".* El *punto esencial para alcanzar consistía por lo tanto en obtener el conocimiento de la* Idea *del* Bien *y de sus consecuencias.* Y *la* Idea *del* Bien*, en el sistema platónico, es justamente el principio supremo del que dependen y provienen todas las otras* Ideas *y por lo tanto de lo que todo depende en sentido global.*

De esta temática habló Platón *expresamente por escrito sobre todo en* La República*, aunque las cosas "de mayor valor" sobre este punto (es decir, el tratado sistemático de los fundamentos supremos) las haya reservado a la oralidad.* Sus *cursos tenidos al interior de la* Academia *se llamaban justamente* En torno al Bien*. Naturalmente, en* La República *él debía, de algún modo, indicar en qué consistía el* Bien*, dado que precisamente sobre él,* Platón *construía por entero su* Estado *ideal y perfecto. Pero al hacer esto, se atuvo a cuanto le imponía su convicción de que lo escrito no debe contener la totalidad de las convicciones del filósofo porque no es el justo "medio" de comunicación de las verdades últimas.* Y *ahí* Platón *manifestó plenamente su genialidad de artista y de escritor: en vez de "pagar la cuenta" es decir, de ofrecer el "capital"presentó a los lectores (como lo dice*

expresamente) los "intereses" del capital y con justa proporción. En otros términos, en vez de presentar a "padre" presentó a "hijo", en vez de presentar los conceptos de fondo, presentó bellísimas imágenes de los mismos, en particular la bellísima imagen del sol, que ha llegado a ser muy célebre.

Antes de presentar la imagen del Sol, Platón revela cómo es necesario, para explicar la justicia y las virtudes en general y toda forma de valor, alcanzar el fundamento último u supremo de la realidad, que es precisamente la Idea del Bien, cuyo conocimiento constituye el "conocimiento máximo" y que sólo se alcanza recorriendo un largo camino. Si no se conoce el Bien, no se conoce, en realidad, ni siquiera el resto.

Hegel, inspirándose en este pasaje dice que en filosofía no hay atajos; y Platón expresa justamente este concepto, es decir, que al conocimiento de la Idea del Bien, que es el máximo conocimiento no se llega sino recorriendo "el camino más largo" y esforzándose cotidianamente, como en los ejercicios gimnásticos (que en Grecia eran cotidianos) es decir, empeñándose hasta el fondo y globalmente.

Pero vamos a la presentación y a la lectura del gran pasaje:

El Bien puede ser ilustrado por analogía con el Sol (que precisamente por eso ha sido presentado como el "hijo" del Bien) por las siguientes razones. En la esfera de lo inteligible el Bien está en relación con lo inteligible y con el entendimiento, en una función y en proporción análoga a la que el Sol, en la esfera de lo sensible, está en relación con la vista y lo visible. Cuando los ojos miran las cosas en el claroscuro de la noche ven poco o no ven nada; en cambio cuando las miran iluminadas por el Sol, las ve claramente y la vista asume su rol adecuado. Así sucede también con el alma, la cual, en cuanto mira fijamente lo que está mezclado con las tinieblas, es decir, lo que nace y muere, entonces es capaz sólo de opinar y de conjeturar y parece que casi ni tiene entendimiento mientras que cuando contempla lo que iluminan la verdad y el ser, es decir, lo puro inteligible, entonces asume su estatura y su papel adecuado.

He ahí, pues, como, por analogía con el Sol (el "hijo") el Bien, (el "padre") realiza la propia función esencial y qué resulta de eso.

a) La Idea del Bien da a las cosas conocidas la verdad y a quien la conoce, la facultad de conocer la verdad; y en cuanto tal, la Idea del Bien resulta ella misma conocible.

b) Y como la vista y la visto no es el Sol sino únicamente afines, así también el conocimiento de la verdad no son el Bien pero son afines a él;

c) Además, como el Sol está por encima de la vista y de lo visto, así el Bien está por encima del conocimiento y de la verdad. El Bien resulta, pues, una belleza extraordinaria, en cuanto supera la belleza del conocimiento y de la verdad.

d) Pero el parangón con el Sol ofrece ulteriores indicaciones. Como el Sol da a las cosas no sólo la capacidad de ser vistas sino que es la causa de la generación, el crecimiento y el alimento, aunque directamente no esté implicado en la generación, análogamente el Bien no sólo es causa de la cognoscibilidad de las cosas, sino que además es la causa del ser y la esencia, siendo no "ser" o "esencia" sino superior al ser y a la esencia por dignidad y poder.

—Sí–contesté–, pero después de haberme puesto de acuerdo con vosotros y de haberos recordado lo que se ha dicho antes y se había dicho ya muchas otras veces.

—¿Qué? –dijo

—Afirmamos y definimos en nuestra argumentación –dije– la existencia de muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

—En efecto, así lo afirmamos.

—Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola cosa idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa «aquello que es».

—Tal sucede.

—Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas.

—En absoluto

—Ahora bien, ¿con qué parte de nosotros vemos lo que es visto?

—Con la vista – dijo.

—¿Y no percibimos – dije– por el oído lo que se oye y por medio de los demás sentidos todo lo que se percibe?

—¿Cómo no?

—¿No has observado –dije– de cuánta mayor generosidad usó el artífice de los sentidos para con la facultad de ver y ser visto?

—No, en modo alguno –dijo.

—Pues considera lo siguiente: ¿existe alguna cosa de especie distinta que les sea necesaria al oído para oír o a la voz para ser oída; algún tercer elemento en ausencia del cual no podrá oír el uno ni ser oída la otra?

—Ninguna –dijo– Y creo también –dije yo– que hay muchas otras facultades, por no decir todas, que no necesitan de nada semejante. ¿O puedes tú citarme alguna?

—No, por cierto –dijo

—Y en cuanto a la facultad de ver y ser visto, ¿no te has dado cuenta de que ésta sí que necesita?

—¿Cómo?

—Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que si no se añade la tercera especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores será visibles.

—¿Y qué es eso – dijo– a que te refieres?

—Aquello –contesté– a lo que tú llamas luz.

—No es pequeña, pues, la medida en que, por la que toca a excelencia, supera el lazo de unión entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto a los que forman las demás uniones; a no ser que la luz sea algo despreciable.

—No –dijo–; está muy lejos de serlo.

XIX. – ¿Y a cuál de los dioses del cielo puede indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz, por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?

—Al mismo –dijo– que tú y los demás, pues es evidente que preguntas por el sol.

—Ahora bien, ¿no se encuentra la vista en la siguiente relación con respecto a este dios?

—¿En cuál?

—No es sol la vista en sí, ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo.

—No, es efecto.

Pero éste es, por lo menos, el más parecido al sol, creo yo, de entre los órganos de los sentidos.

—Con mucho.

—Y del poder que tiene, ¿no lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación?

—En un todo.

—¿Más no es así que el sol no es visión, sino que, siendo causante de ésta, es percibido por ella misma?

—Así es –dijo.

—Pues bien, he aquí –continué– lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella.

— ¿Cómo? –dijo–. Explícamelo algo más.

—No sabes –dije–, con respecto a los ojos, que, cuando no se les dirige aquello sobre cuyos colores se extienda la luz del sol, sino a lo que alcanzan las sombras nocturnas, ven con dificultad y parecen casi ciegos, como si no hubiera en ellos visión clara?

—Efectivamente –dijo.

—En cambio, cuando ven perfectamente lo que el sol ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en aquellos mismos ojos.

—¿Cómo no?

—Pues bien, considera del mismo modo lo siguiente con respecto al alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.

—Tal parece, en efecto.

—Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en que éste es acertado al considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

—¡Qué inefable belleza –dijo– le atribuyes! Pues, siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer.

—Ten tu lengua –dije–. Pero continúa considerando su imagen de la manera siguiente.

—¿Cómo?

—Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación.

—¿Cómo había de serlo?

—Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.

XX. Entonces Glaucón dijo con mucha gracia –¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad!

Tomado de: Platón. *República*. pp. 213-217.

4. GRANDES MITOS E IMÁGENES EMBLEMÁTICAS QUE EXPRESAN LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Los mitos platónicos han sido leídos y apreciados en todos los tiempos. En efecto, ellos no son como los mitos prefilosóficos, cargados de muchos motivos pero privados de conciencia teórica: al contrario hay mitos post-filosóficos, es decir, creados por la filosofía y en óptica filosófica. En efecto, el hombre no piensa sólo con conceptos sino también con imágenes.

Es necesario ser artista para crear mitos e imágenes. Y Platón *tuvo la suerte de ser, además de un grandísimo pensador, un grandísimo artista y por eso creó en su pensamiento conceptos e imágenes nuevos y extraordinarios.*

Traemos los tres mitos filosóficos más representativos (recordemos que entre los más bellos mitos de Platón *se encuentran los escatológicos con los que concluye el* Gorgias *y* El Fedón *además el mito de* Er *de* La República, *verdaderamente extraordinario en su alcance y en sus implicaciones.*

Los dos primeros están tomados del Fedro *y presentan al alma como carro alado y el mundo suprasensible como* Hiperuranio: *el alma como carro alado indica, mediante imágenes, la estructura del alma misma; el hiperuranio indica, mediante imágenes, lo suprasensible.*

TEXTOS/ PLATÓN

El último mito traido es el de la caverna, contenido en La República. Es el símbolo de la vida filosófica en dimensión platónica precisamente.

4.1. La imagen del alma como carro alado

[...] Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.

Y ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de mortal e inmortal. Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras.

Consideremos la causa de la pérdida de las alas, y por la que se le desprenden al alma. Es algo así como lo que sigue.

El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y se acaba. Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y démones ordenados en once filas. Pues Hestia se queda en la morada de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce, como dioses jefes, van al frente de los órdenes a cada uno asignados. Son muchas, por cierto, las miríficas visiones que ofrece la intimidad de las sendas celes-

tes, caminadas por el linaje de los felices dioses, haciendo cada uno lo que tienen que hacer, y seguidos por los que, en cualquier caso, quieran y puedan. Está lejos la envidia de los coros divinos. Y, sin embargo, cuando van a festejarse sus banquetes, marchan hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo. Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero.

Tomado de: Platón. *Diálogos* III. Gredos, Madrid, 1986, pp. 345-348.

4.2. El Hiperuranio y las cosas que están más allá del cielo

Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo.

A este lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto –ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla–: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro –en eso otro que nosotros llamamos entes–, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa. Una vez que ha llegado, el auriga detiene los caballos ante el pesebre, les echa, de pienso, ambrosía, y los abreva con néctar.

Tal es, pues, la vida de los dioses.

Tomado de: Platón. *Diálogos* III. Gredos, Madrid, 1986, pp. 348-349.

4.3. La "llanura de la verdad", meta suprema

De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser unas más que otras, Confusión, pues, y porfías y supremas fatigas donde, por torpeza de los aurigas se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento. El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.

Tomado de: Platón. *Diálogos* III. Gredos, Madrid, 1986, pp. 349-350.

4.4. Los destinos escatológicos de las almas y la metempsicosis

Así es, pues, el precepto de Adrastea. Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra.

Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de ésos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena. De entre todos estos casos, aquel que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor. Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años –ya que no le salen alas antes de ese tiem-

po–, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años. Las demás, sin embargo, cuando acabaron su primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena; y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que vivieron cuando tenían forma humana. Al llegar el milenio, teniendo unas y otras que sortear y escoger la segunda existencia, son libres de elegir la que quieran. Puede ocurrir entonces que un alma humana venga a vivir a un animal, y el que alguna vez fue hombre se pase, otra vez, de animal a hombre.

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana.

Tomado de: Platón. *Diálogos* III. Gredos, Madrid, 1986, pp. 350-351.

4.5. El mito de la caverna

—Y a continuación–seguí–, compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza.

Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia delante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

— Ya lo veo –dijo.

—Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

—¡Qué extraña escena describes –dijo– y qué extraños prisioneros!

—Iguales que nosotros –dije–, porque en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo –dijo–, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

—¿Qué otra cosa van a ver?

—Y si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

—Forzosamente.

—¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

—No, ¡por Zeus! –dijo

—Entonces no hay duda –dije yo– de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

—Es enteramente forzoso –dijo.

—Examina, pues –dije–, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a su naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

—Mucho más –dijo.

II. –Y si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía, volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que lo que le muestra?

—Así es –dijo

—Y si lo llevaran de allí a la fuerza –dije–, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

—No, no sería capaz –dijo–, al menos por el momento.

—Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hom-

bres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

—¿Cómo no?

—Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

—Necesariamente –dijo

—Y después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

—Es evidente –dijo– que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

—¿Y qué? Cuando se acordara de su interior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

—Efectivamente.

—Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente «trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio» o sufrir cualquier otro destino antes que aquella vida.

—Ahora fíjate en esto –dije–: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol?

—Ciertamente –dijo.

—Y si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habérsele asentado todavía los ojos, ve con dificultad –y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrase–, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haberle subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar

una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

—Claro que sí –dijo

Tomado de: Platón. *La República*. V-III. Instituto de estudios políticos, Madrid,1969, pp 1-6.

5. PLATÓN, DESCUBRIDOR DE LA HERMENÉUTICA

Diálogo de Giovanni Reale con Hans-Georg Gadamer, el mayor filósofo de la hermenéutica del s. XX

Encontré a Hans-Georg Gadamer por primera vez en un congreso platónico en Liechtenstein en 1986. Discutí largamente sobre la nueva interpretación de Platón y estuve de acuerdo con él en muchos puntos.

A diez años de distancia, el 3 de septiembre de l996 tuvo con él un nuevo encuentro en Tubinga, junto con el grupo de platónicos de Tubinga y de Milán, además de otros estudiosos de toda Europa (H. Krämer, Th. Szlezák, R. Brague, J. Halfwassen, K. Oehler, M. Migliori, G. Figal, etc.) y aproveché para hacerle esta entrevista.

Gadamer tiene 96 años, pero estos datos anagráficos son claramente antitéticos con su realidad espiritual. Me pareció estar con un jovencito, de extraordinaria energía. La entrevista comenzó a las 9 y duró 40 minutos. Inmediatamente después se abrió el congreso, que duró hasta las 19h con una breve interrupción para la comida. Gadamer no sólo siguió los trabajos con la máxima atención sino que intervino muchas veces con argumentos pertinentes, llenos de vida. Y no acabó ahí todo. Después de la cena, algunos colaboradores míos y estudiantes que hacen su tesis sobre "Gadamer, intérprete de Platón", le hicieron preguntas sobre sus contactos con los grandes filósofos del siglo: Wilhem Dilthey, Edmund Husserl, Paul Natorp, Martín Heidegger, Nicolai Hartmann, Hanna Arendt, Romano Guardini y muchos más. Gadamer habló sin interrupción durante dos horas y media, con extraordinario entusiasmo, diciendo: "Algunas de las cosas que digo sobre los grandes de nuestro siglo, las conocen algunos porque las han leído, pero yo las digo porque las he vivido en primera persona. Esta es la ventaja de ser viejo".

REALE —Le hago la primera pregunta. Usted ha leído a Platón durante toda su vida: ¿cómo lo encontró por primera vez y que relación tiene con él?

GADAMER —Mi primer encuentro con Platón fue en las bancas de la escuela, en mi ciudad, Breslau, donde asistía al Gimnasio del Espíritu Santo. Allí era normal estudiar también griego en los últimos años. Era un gimnasio reformado: se comenzaba con el francés, se continuaba con latín y al tercer año con el griego. Pero en el cuarto año era central el griego; se leían los Diálogos de Platón de la primera época, pero también la Apología de Sócrates, etc. Recuerdo muy bien que una de mis hijas, muchos años después, asistía a una escuela y durante el transcurso de toda su carrera de estudiante, vino a buscarme una sola vez al Instituto: tenía que preparar un examen sobre un diálogo de Platón, y lo leímos juntos: en griego, naturalmente, como era normal. Por tanto, comencé leyendo y estudiando a Platón en su propio idioma, y todavía lo hago.

REALE —En su obra *Verdad y Método*, usted escribe una frase bellísima, que ahora leo y que quisiera la comentara: "Verdaderamente se podría escribir una historia de la metafísica como historia del platonismo. Sus estaciones serían Plotino y Agustín, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant y Hegel, lo que quiere decir sin embargo: todos estos esfuerzos de pensamiento del Occidente, cuyo cuestionamiento va más allá de la doctrina de la sustancia de la tradición metafísica. El primer platónico en esta serie sería nada menos que el mismo Aristóteles". Estoy totalmente de acuerdo sobre este punto. De hecho, Diógenes Laercio escribió una frase preciosa, que la he citado como lema (en la página inicial de la sesión sobre Aristóteles de mi libro Historia de la Filosofía Antigua): "El discípulo más genuino de Platón ha sido Aristóteles". Pero ahora yo giro la pregunta: ¿podremos escribir, a finales del siglo XX, que el último grande platónico viviente es Hans-George Gadamer?

GADAMER —(ríe complacido) En cierto sentido...

REALE —Respóndame esta pregunta. De eso estoy convencido y le daré alguna prueba; pero primero quiero escuchar qué me dice usted.

GADAMER —Usted comprende que una pregunta formulada así, con ese estilo, me honra demasiado. Pero sí, de todas maneras, es verdad. Desde mi punto de vista, Platón siempre me ha fascinado, y en esto me siento muy cercano a él, por el hecho que insistía en la dialéctica de pregunta y respuesta. Recuerdo una discusión que tuve con un periodista y colega sobre Platón, que se lamentaba porque los demás personajes de los diálogos platónicos dicen siempre "sí", "no", "tal vez", etc., y basta. Y entonces yo le decía: "Sí, estas respuestas a estas preguntas se pueden más o menos sustituir; pero ésta es una técnica de estos diálogos". Una técnica, que también el nuevo interés por la forma-diálogo comienza a recuperar. Tal vez resulta muy difícil identificar la técnica de esta forma de diálogo en los otros personajes, con alguna excepción, pero normalmente se trata de una técnica de enseñanza escondida de Platón.


Gadamer, el más grande hermeneuta del siglo XX

REALE —Muy bien. Pero, ésta es forma, método. En el final de su obra maestra, en el primer volumen de Verdad y Método, yo encuentro la más plena definición de lo bello en sentido platónico que se haya dado en nuestro siglo, y sobre todo una defensa contra la desacralización de lo bello que hoy hace furor en todo el mundo. El marxismo ha dañado muchísimo lo bello. Usted escribe al respecto, que "lo bello es el modo como el bien aparece, se manifiesta en su ser y se presenta". Y, por tanto, tiene valor hermenéutico en el sentido más alto. Y, poco antes, había afirmado esto: "La belleza también puede ser percibida como el resplandor de algo ultraterreno y, sin embargo, visible". Afirmar esto significa precisamente revivir a Platón. Ahora pregunto: ¿cómo llegó a esta conclusión? Por su cuenta y luego la ha encontrado en Platón, o, viceversa, ha sido Platón el maestro en el redescubrimiento de lo bello? Personalmente considero que es una de las cosas más conmovedoras de su libro: recordar al hombre de hoy el sentido metafísico de lo bello.

GADAMER —Naturalmente la primera alusión, o la primera base sobre la que he desarrollado esta idea de la manifestación del bien en la belleza, me vino del diálogo platónico del Filebo, donde, al final, se encuentra esta frase: "Nosotros que estábamos buscando el Bien, al final encontramos lo Bello".

REALE —Así es.

GADAMER —Y esto es, naturalmente, también el tema de mi primer texto de libre enseñanza (publicado en Estudios platónicos). Ahora, me parece que también nosotros no podemos prescindir del Bello, si estamos en búsqueda del Bien, y si nos preguntamos sobre este tema fundamental.

REALE —Otra pregunta, aunque ya usted me ha respondido de manera implícita. Hace diez años, en el encuentro que tuve con usted en el Liechtenstein, le pregunté

si en el final del Fedro no encontraba un anticipo del "círculo hermenéutico", donde Platón dice que lo escrito no se entiende si no se ha aprendido por otra vía el contenido (si no se tiene un pre-conocimiento). ¿Todavía le parece que esto es un vago anticipo del "círculo hermenéutico", del cual usted es maestro?

GADAMER —Creo que esto sea muy natural. Naturalmente, mis primeras reflexiones sobre el "círculo hermenéutico" las he desarrollado a partir de Heidegger. Pero también entonces para mí resultaba más o menos evidente que en el Fedro hay un anticipo y una aplicación del "círculo hermenéutico", particularmente para describir la retórica. Una buena forma de discurso debe poner una buena pregunta, debe encontrar el comienzo justo, articular la correspondencia de las partes entre sí, y una conclusión acertada. ¡Ese era un principio de la cultura! No se puede excluir la retórica con ventaja de la sola dialéctica o de la lógica. Recuerdo que uno de mis amigos a quien había dado un texto sobre Platón, después de haber leído el manuscrito, me dijo: "retórica, retórica, retórica". Esto quería decir que la retórica para él era una exposición innecesaria. Y, en cambio, tiene una función importantísima, es el inicio de la cultura.

El Fedro es el diálogo de Platón que me gusta más: es el diálogo en el cual, de manera perfecta, están ligadas juntas la dialéctica y la retórica, la filosofía y el eros, la amistad y el arte con un soplo religioso. No se puede reducir a Platón sólo a la lógica, o sólo a la dialéctica.

REALE —En una página de su obra maestra, me ha impresionado bastante un llamado a aprender a través del sufrimiento.

GADAMER —Aprender a través del dolor, aprender sufriendo...

REALE —Usted cita a Esquilo como punto de referencia (pero se podría llamar con razón al mismo Platón, quien, al final de la República, dice que para una justa elección de una nueva vida para las almas que renacen, precisamente es determinante la enseñanza que les ha dado el dolor en la vida precedente). ¿Por qué la Hermenéutica llega a estas estupendas profundidades morales, que tienen tanto que enseñar al hombre de hoy? ¿En qué sentido, para usted, el sufrimiento ayuda hermenéuticamente?

GADAMER —Su pregunta es actual. Es verdad, es necesario volver a encontrar el sentido del dolor y del sufrimiento en la educación de hoy. Falta la resistencia. Es una tentación y una amenaza de primer orden. En los jóvenes, esta falta lleva a buscar refugio en la droga. También esto deriva de la falta de una resistencia necesaria para desarrollar la propia autodisciplina.

REALE —Otra afirmación suya que me gustó mucho es ésta: la verdadera experiencia es darse cuenta de la finitud humana. Explíquenos también esto, que es muy importante para el hombre de hoy.

GADAMER —Lo he escrito en mi libro y he explicado cómo se llega a la experiencia de la finitud y cómo alcanzamos este concepto. La experiencia en general es gradual: nosotros decimos: esto es nuestro, esto me pertenece, y seguimos adelante. Podría evocar a Parménides, el primero en ver y entender muy bien la experiencia de la finitud y de la caducidad. Luego ha encontrado una solución, precisamente para superar la experiencia de la finitud.

REALE —Una pregunta más. Usted era muy amigo de Gherard Krüger, cuya obra maestra, Razón y pasión, hemos traducido. Este libro ha tenido mucho éxito, tanto que ya se está agotando y, por tanto, estamos preparando la segunda edición...

GADAMER: - Magnífico

REALE —La tesis de fondo de Krüger es ésta: la razón es verdadera razón cuando entiende que hay algo más allá de ella. Por tanto, la razón es dependiente. Y el eros platónico es el sentido de este depender de algo ulterior. Usted, que ha sido tan amigo de Krüger, con quien leía los textos de los Griegos y de otros grandes, ¿comparte este concepto o más bien existe alguna diferencia? Es una pregunta sobre su religiosidad

GADAMER —Gherard Krüger era un hombre muy extremo y radical. Sus primeros estudios y sus primeras experiencias fueron con Nicolai Hartmann, mientras más tarde vino a estudiar, como yo, con Heidegger. Otro libro suyo muy importante es sobre Kant. También él insistía en sus primeros estudios sobre la dialéctica y sobre el preguntar continuo pregunta, respuesta, y de nuevo pregunta. Éste es el comienzo de toda reflexión, y eso era lo que hacía. Y un preguntar continuo es también el principio de la religiosidad. Esto preparó su conversión al Catolicismo. Naturalmente, también Heidegger era fascinado por la religión, en cierto sentido; pero no aceptaba las posiciones extremas y definitivas. Creo que el mensaje platónico de Krüger de todas maneras está centrado en la importancia del diálogo ¡En el mundo actual la televisión ha matado el diálogo! Todo esto es el producto de la técnica. He ahí qué ha producido la ciencia, el debilitamiento de la base del humanismo. Y Krüger lo reconocía.

REALE —Pero usted, personalmente, ¿considera que la razón sienta algo ulterior respecto a sí misma? ¿O más bien dice: "Yo me detengo en la razón"?

GADAMER —No creo que sea posible negar que existe algo más allá de la razón. Pero naturalmente, decir qué es este más allá es otra cosa. En la búsqueda continua de la razón no creo que sea posible llegar a un primer principio.

Yo creo que el problema de la religión y de Dios es en todo caso un misterio: es, sin embargo, un misterio sin el cual no podemos vivir. Yo, de todas maneras, pertenezco a la religión luterana. Me acuerdo que, recientemente, dije algo similar a Gianni Vattimo: él escribió su libro *Credere di credere*. Yo le hice notar que ésta era la postura de

Lutero, que, tomando una frase del Evangelio de san Marcos, oraba así: "¡Señor, yo quiero creer, pero ayuda mi incredulidad!".

REALE —¿Qué mensaje final nos deja a partir de Platón?

GADAMER —Revitalizar y mantener la cultura del diálogo, la cultura de la conversación: me parece que éste es el gran mensaje de Platón.

G. Reale, Entrevista a Gadamer,
"Il Sole 24 Ore", 6 de octubre de 1996

P.S. Se recuerda que los elementos de hermenéutica en Platón son presentados, sobre todo, en el Fedro y, particularmente, en el autotestimonio final, citado al inicio de esta parte ontológica. Recordamos de modo especial las dos afirmaciones–clave que anticipan el "círculo hermenéutico" del que Gadamer es maestro. En esto consiste el círculo hermenéutico: para entender un texto son necesarios pre–conocimientos, pre–juicios, pre–comprensiones. La mente libre de cualquier idea no es capaz de recibir algún mensaje de cualquier escrito. Una adecuada interpretación de un escrito es la que gradualmente hace que los pre-conocimientos sean cada vez más adecuados para la comprensión del texto. Platón escribe: "Los escritos son medios para evocar a la memoria de quien ya sabe las cosas sobre las que trata el escrito"; y aún más: "los mejore escritos no son sino medios para ayudar a la memoria de los que ya saben". Platón naturalmente quiere decir que los que ya saben han aprendido el contenido del escrito por otro medio, o sea, a través de la oralidad dialéctica. Sin la dimensión dialógico–dialéctica, no se accede a la verdadera comprensión. Se trata de un auténtico anticipo de una de las ideas–clave de la hermenéutica de Gadamer.

Quinta parte

ARISTÓTELES. LA PRIMERA SISTEMATIZACIÓN OCCIDENTAL DEL SABER

"No es necesario hacer caso a quienes aconsejan al hombre, porque es mortal, que se limite a pensar cosas humanas y mortales; antes bien, al contrario, en cuanto es posible, es necesario comportarse como inmortales y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en nosotros"

Aristóteles

CAPÍTULO VII

ARISTÓTELES Y EL PERIPATO

I – La *"cuestión aristotélica"*

La "cuestión aristotélica"
→§ 1

• El conocimiento de la filosofía de Aristóteles (nacido en Estagira en el 384/383 y muerto en el 322 a C.) depende, en gran medida, de la particularidad de sus escritos y del modo e que nos llegaron. Nos llegaron sobre todo los escritos de escuela, es decir, sus apuntes y el material que usaba para sus lecciones y no los escritos compuestos para la publicación, de los que sólo nos llegaron fragmentos. Sabemos que los escritos publicados fueron compuestos con estilo bastante cuidadoso y refinado. En cambio las obras de escuela que nos llegaron, siendo material para lecciones, presentan un estilo árido y con frecuencia no tienen, desde el punto de vista literario, unidad formal y orgánica.

La "unidad conceptual" de las obras de Aristóteles
→§ 2+3

• A partir de los años 20 s e formó una escuela que se llamó histórico–genética (fundada por Wagner Jaeger) que interpretó varias obras del Estagirita y sobre todo la *Metafísica*, como un conjunto de escritos compuestos en tiempos diversos y en particular como expresiones del desarrollo de un pensamiento, que partiría de la problemática platónica para llegar a un tipo de investigación siempre más relacionado con el estudio de los datos empíricos.

Tal interpretación comprometería en gran medida la unidad filosófica del pensamiento de Aristóteles. Pero luego de un gran éxito por más de medio siglo, a partir de los años Ochenta, el método histórico–genético fue abandonado. Las obras que nos ha llegado de Aristóteles no tienen una unidad *literaria* (porque son apuntes y cursos de lecciones), pero en todo caso tienen una exacta coherencia y unidad *conceptual*.

Platón y Aristóteles
→§ 1

• Aristóteles se diferencia de Platón en tres aspectos generales:

1) el abandono del componente místico–religioso–escatológico (por lo menos en las obras que nos llegaron, pues, en la publicadas, también Aristóteles se valía del mito como expresión de verdades religiosas);

2) el poco interés por las ciencias matemáticas y en cambio la viva atención por las ciencias naturales y empíricas:

3) el método sistemático en lugar del dialéctico–dialógico.

1. La vida de Aristóteles

Aristóteles nació en el 384/383 a.C. en Estagira, en los confines de Macedonia. El padre de Aristóteles, llamado Nicómaco, era un médico apreciado y estuvo al servicio del rey Amintas de Macedonia (padre de Filipo el Macedonio). Es, pues, de presumirse que, por un cierto período de tiempo, el joven Aristóteles, con la familia, haya vivido en Pella, en donde estaba el palacio real de Amintas y que haya podido frecuentar la corte.



Aristóteles (384/383-322 a.C.), aquí en una escultura atribuida a Lisipo o a su Escuela (Viena, Kunsthistorische Museum), fue la mente filosófica tal vez más universal de los griegos. Dante lo definió como el "Maestro de los que saben".

Sabemos con seguridad que a los dieciocho años, es decir, en el 366/365 a.C. Aristóteles, que había quedado huérfano pocos años antes, se fue para Atenas y casi enseguida entró a la Academia platónica. En la escuela de Platón fue donde precisamente maduró y consolidó su vocación filosófica de modo definitivo, de modo que permaneció en la Academia por veinte años, es decir, mientras vivió Platón. En la Academia, Aristóteles conoció a los científicos más conocidos entonces, comenzando por el famoso Eudoxio, quien probablemente, justo en los primeros años en que Aristóteles frecuentó la Academia, fue la persona más influyente, mientras Platón se encontraba, en ese período, en Sicilia. Ciertamente en el lapso de los *veinte* años pasados en la Academia, los años decisivos en la vida de un hombre, Aristóteles adquirió los principios platónicos en su sustancia y

los defendió en algunos escritos y, juntamente, los sometió a apretadas críticas, intentando plegarlos en nuevas direcciones.

A la muerte de Platón (347 a.C.) cuando andaba ya hacia "el medio del camino de nuestra vida", Aristóteles sintió que no debía permanecer en la Academia, pues la dirección de la Escuela había sido tomada por Espeusipo (quien encabezaba la corriente más lejana de las convicciones que habían madurado en él), y por los tanto se marchó de Atenas y se trasladó al Asía Menor.

Así se abrió una fase importantísima en la vida de Aristóteles.

Con Jenócrates, un compañero célebre de la Academia, habitó primero en Assos (que se encuentra en la costa de Tróade) en donde fundó una escuela junto con los platónicos Erasto y Corisco, originarios de la ciudad de Escepsis, y habían llegado a ser consejeros de Hermias, hábil hombre político, señor de Atarneo y de Assos. En Assos, Aristóteles permaneció cerca de tres años. Pasó luego a Mitilene (en la isla de Lesbos) probablemente inducido por Teofrasto, (nacido en una localidad de la misma isla destinado a ser más tarde sucesor del mismo Aristóteles).

Tanto la fase de enseñanza en Assos como la fase de Mitelene son fundamentales: es probable que en Assos el Estagirita haya tenido cursos sobre las disciplinas más propiamente filosóficas y que en Mitelene, en cambio, haya hecho investigaciones de ciencias naturales, inaugurando y fortaleciendo la preciosa colaboración con Teofrasto, que tendrá tanta importancia en los destinos del Peripato.

Con el 343/342, se inicia un nuevo período en la vida de Aristóteles.

Filipo el Macedonio lo llama a la corte y le confía la educación del hijo, Alejandro, es decir, de aquel personaje destinado a revolucionar la historia griega y que entonces tenía trece años. Desafortunadamente sabemos poquísimo de las relaciones que se establecieron entre estos dos personajes excepcionales (uno de los más grandes filósofos y uno de los más grandes hombres políticos de todos los tiempos) que el destino juntó.

Es cierto que si Aristóteles pudo compartir la idea de unificar las ciudades griegas bajo el cetro de Macedonia, no entendió, en todo caso, la idea de helenizar a los bárbaros y de hacerlos iguales a los Griegos. El genio político del discípulo, en este ámbito, abrió perspectivas históricas bastante más nuevas y más audaces que las que las categorías políticas del filósofo permitían comprender, dado que eran perspectivas sustancialmente conservadoras y en cierto aspecto retrógradas.

En la corte macedonia, Aristóteles permaneció al menos hasta cuando Alejandro subió al trono, es decir, hacia el 336 a.C. (pero es posible que luego del 334 a.C. haya

regresado a Estagira, pues entonces Alejandro estaba ya comprometido activamente en la vida política y militar).

Finalmente en el 335/334 a.C. Aristóteles volvió a Atenas y tomó en arriendo algunos edificios cerca al templito sacro de Apolo Licio, de donde viene el nombre de "Liceo" dado a la Escuela. Y como Aristóteles impartía sus enseñanzas caminando por los senderos del jardín anexo a los edificios, la Escuela fue llamado "Peripato" (del griego peripatos = paseo) y sus seguidores fueron llamados Peripatéticos. El Peripato se contrapone así a la Academia y durante un cierto tiempo la eclipsó enteramente. Estos fuero los años más fecundos en la producción de Aristóteles: los años que vieron el cumplimiento y la gran sistematización de los tratado filosóficos y científicos que nos han llegado.

En el 323 a.C. muerto Alejandro, hubo en Atenas una fuerte reacción antimacedonia, en la quie se vio envuelto Aristóteles, reo de haber sido maestro del gran soberano (formalmente fue incriminado de impiedad por haber escrito en honor de Hermias un poema que era, en cambio, digno de un dios). Para huir de los enemigos, se retiró a Cálcides, en donde tenía bienes inmuebles por parte de la madre, dejando a Teofrasto la dirección del Peripato. Murió en el 322 a.C. después de pocos meses de exilio.

2. Los escritos de Aristóteles

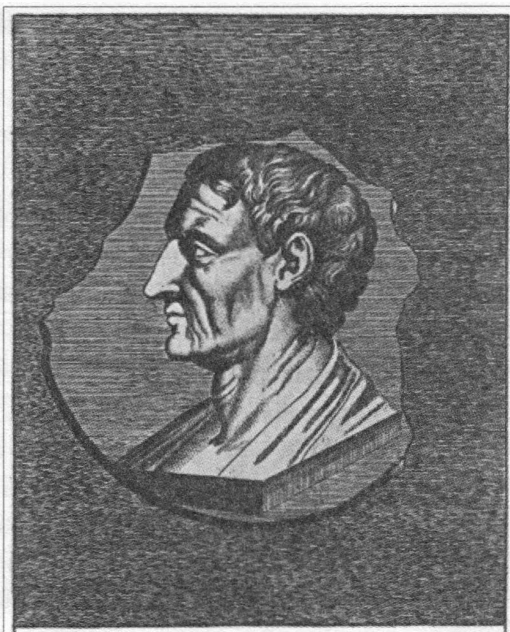
Los escritos de Aristóteles se dividen en dos grupos: los "exotéricos" (compuestos generalmente en forma de diálogos y estaban destinados al gran público, es decir, "fuera" de la Escuela) y los "esotéricos" (que constituían al mismo tiempo el fruto y la base de la actividad didáctica de Aristóteles y no estaban destinados al público sino a los discípulos y por tanto eran patrimonio "interno" de la Escuela).

El primer grupo de escritos se ha perdido por completo y sólo quedan de ellos algunos títulos y algunos fragmentos.

Quizá el primer escrito exotérico fue *El Grillo* o *la Retórica* (en el que Aristóteles defendía la posición platónica contra Isócrates), mientras que los últimos fueron el *Protéptico* y *De la Filosofía*.

Otros escritos juveniles son : *Alrededor de las Ideas*, *En torno al Bien*, *el Eudemo o del alma*. Sobre tales obras se ha fijado hoy la atención de los estudiosos y se ha logrado recuperar de los mismos un cierto número de fragmentos. (Otros escritos del primer período son únicamente títulos vacíos para nosotros)

Al contrario el grueso de las obras de escuela nos ha llegado, las que tratan toda la problemática filosófica y algunas ramas de las ciencias naturales. Recordemos, en primer lugar, las obras más propiamente filosóficas. El *Corpus Aristotelicum*, en el actual ordenamiento, se abre con el *Organon*, título con el que se ha llamado más tarde el conjunto de los tratados de lógica, que son: *Las Categorías*, *Sobre la interpretación*, *los Analíticos primeros*, *los Analíticos segundos*, *Los tópicos*, *Las refutaciones sofísticas*. Siguen las obras de filosofía natural, es decir: *La Física*, *el Cielo*, *la generación y la corrupción*, *la Meteorología*. Unidas a estas están las obras de Psicología que comprenden el tratado *Sobre el alma* y un grupo de opúsculos recogidos bajo el nombre de *Parva naturalia*. La obra más famosa está formado por los catorce Libros de la *Metafísica*. Vienen luego los tratados de filosofía moral y política: la *Etica a Nicómaco*, la *Gran ética*, *Etica Eudemia*, *la Política*. Finalmente hay que recordar la *Poética* y la *Retórica*. Entre las obras relacionadas con las ciencias naturales recordaremos la imponente *Historia de los animales*, *Las partes de los animales*, *El movimiento de los animales*, *la generación de los animales*.



Aristóteles representado en un antiguo grabado. De su producción se han conseguido los escritos "esotéricos", es decir, dedicados a la enseñanza en la Escuela, que tienen una fisionomía poco sistemática. Los "esotéricos" compuestos en forma dialógica se perdieron casi por completo éstos atraen hoy el interés de los estudiosos

3. La cuestión de la evolución de los escritos y de la reconstrucción del pensamiento de Aristóteles

Hasta los comienzos de nuestro siglo las obras de Aristóteles se leyeron de manera sistemático–unitaria. Pero a partir de los años Veinte ese método fue discutido y considerado *antihistórico* y se trato de substituirlo por el método histórico-genético, orientado a reconstruir la parábola evolutiva del filósofo y leer sus obras en función de la misma. Werner Jaeger, fundador de este método, creyó poder reconstruir una parábola evoluti-

va que arranca de una posición inicial de adhesión al platonismo y a las ideas trascendentales y, pasando por una posición metafísica arraigada en el interés por las formas inmanentes a la materia, llega, por último, a una posición si no de repudio al menos si de *desinterés por la metafísica y a un acentuado interés por las ciencias empíricas y por los datos empíricamente comprobados y clasificados.*

Esta evolución resultaría no sólo de la confrontación de las obras "exotéricas" (compuestas en el período en que Aristóteles fue miembro de la Academia) con las "esotéricas" (que recogen los cursos dictados por Aristóteles fuera de la Academia), pero también del simple análisis de estas últimas.

También estas obras habrían sido compuestas en fases sucesivas ya a partir del período trascurrido para el filósofo en Assos. Estas habrían nacido de algunos núcleos originales, fuertemente platónicos, a los que poco a poco se habrían añadido partes siempre nuevas, en las cuales el Estagirita presentaba los problemas desde puntos de vista originales, menos platónicos siempre. Por lo tanto, las obras de Aristóteles que leemos hoy habrían nacido de estratificaciones sucesivas y no sólo *no* tendrían ninguna "unidad literaria" pero *ni siquiera* tendrían una "homogeneidad filosófica y doctrinal". Ellas contendrían presentaciones de problemas y soluciones que se remontan a momentos de evolución del pensamiento aristotélico no sólo distantes entre ellos sino también en cuanto a la inspiración teórica y por lo tanto en contraste entre sí e inclusive hasta en clara contradicción.

El método histórico-genético, que tuvo extraordinario éxito por algunos decenios, se agotó por completo en medio siglo, porque, pasando poco a poco por las manos de diferentes estudiosos, dio resultados no sólo diferentes sino justamente contarios a los que había llegado Jaeger. Con tal método se ganaron cantidad de conocimientos de los particulares de la filosofía de Aristóteles, especialmente del primer Aristóteles (se han intentado diversas reconstrucciones de las obras exotéricas) que surgió una serie de tangencias u relaciones de los "esotéricos" con las "doctrinas no escritas" de Platón y con las de la Academia. Aristóteles ha dejado de ser el bloque monolítico como se lo consideraba anteriormente, ha revelado concretas raíces históricas no consideradas o desconocidas antes, en síntesis, ha manifestado lo que le debe a la época y a los predecesores. Pero los estudiosos no creen ya en la posibilidad de reconstruir "parábolas evolutivas" como las propuestas por Jaeger. Si se leen sin prevenciones, las obras de Aristóteles (aun sin tener "unidad literaria" pues son apuntes y cursos) revelan una *unidad filosófica de fondo* (auque no en los particulares y aunque con amplias márgenes de problematicidad). Y esta es la que ha interesado, en último análisis, al Occidente e interesa aún a quien se plantea interrogantes filosóficos.

4. Las relaciones entre Platón y Aristóteles

No se puede entender a Aristóteles si no se comienza estableciendo cuál es su posición en relación con Platón. Si se va al núcleo estrictamente teórico, se encuentran algunas concordancias de fondo importantes, muy frecuentemente mal entendidas en las épocas sucesivas interesadas en oponer a los dos filósofos y a hacerlos símbolos opuestos.

Pero ya Diógenes Laercio, en la antigüedad, escribía: "Aristóteles fue el más genuino discípulo de Platón". Juicio exacto si se entienden los términos en su justo sentido: "genuino discípulo" de un gran maestro no es ciertamente aquel que repite al maestro sino aquel que, partiendo de las teorías del maestro, busca superarlo yendo más allá del maestro, en el espíritu del maestro, como se verá.

Las grandes diferencias entre los dos filósofos no están en la vertiente de la filosofía sino en la esfera de los otros intereses. Aristóteles, en las obras esotéricas, dejó caer el componente místico–religioso–escatológico, tan fuerte en los escritos del maestro. Pero, como se vio, se trata del componente platónico que hunde sus raíces en la religión órfica y se alimenta más de fe y creencia que de *lógos*. Dejando caer este componente en los esotéricos (que en cambio aun ahora está presente en los exotéricos). Aristóteles intentó proceder, sin duda, a una rigorización del discurso filosófico.



Es éste un bello y muy famoso artesón de Lucas de la Robbia, que representa a Platón y Aristóteles en discusiones filosóficas (Campanario de la catedral Florencia)

Una segunda diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles está en esto: Platón tuvo interés por las ciencias matemáticas pero no por las ciencias empíricas (excepción hecha de la medicina) y en general no tuvo interés por los fenómenos empíricos considerados por ellos mismos; Aristóteles, en cambio, tuvo grandísimo interés por casi todas las ciencias empíricas (y poco interés por las matemáticas) y por los fenómenos considerados en cuanto tales, es decir, como puros fenómenos y por lo mismo se apasionó además en la recolección y clasificación de datos empíricos en cuanto tales. Pero, viéndolo bien,

este componente, ausente en Platón, no debe llevarnos a engaño: eso sólo prueba que Aristóteles tenía, además de intereses puramente filosóficos, también interés por las ciencias empíricas que no tenía el maestro.

Finalmente, se enfatiza una última diferencia. La ironía y la mayéutica socrática, fundiéndose con una fuerza poética excepcional, dieron origen en Platón (por lo menos en los escritos, aunque no en las lecciones) a un discurso siempre abierto, a un filosofar como búsqueda incesante. El espíritu científico opuesto de Aristóteles, debía llevar casi necesariamente a una sistematización orgánica de las diversas adquisiciones, a una distinción de los temas y de los problemas de acuerdo con su naturaleza y a una diferenciación de métodos con los que se enfrentan y resuelven los diversos tipos de problemas. Y así a la muy móvil espiral platónica, que tendía a involucrar y unir conjuntamente siempre todos los problemas, debía seguir una sistematización estable y fijada de una vez por todas, de los cuadros de la problemática del saber filosófico (y justamente serán estos cuadros que marcarán las vías maestras sobre las que correrá toda la problemática posterior del saber filosófico: metafísica, física, psicología, ética, política, estética, lógica).

II – La *metafísica*

La división de las ciencias
→§ 1

• Aristóteles dividió las ciencias en tres ramas:

1) Las *ciencias teóricas* que buscan el saber por el saber y que consisten en la metafísica, la física (en la que se incluye la psicología) y las matemáticas.

2) Las *ciencias prácticas* que usan el saber con propósitos de perfección moral: son la ética y la política.

3) Las *ciencias poéticas*, que tienden a la producción de determinadas cosas.

Definición de la metafísica
→§ 1

• La metafísica es la principal de las ciencias teóricas que, a su vez, son las ciencias más elevadas. A la metafísica, pues, toca una especie de primado absoluto. Aristóteles da de la misma cuatro definiciones:

1) ella indaga las causas y los principios supremos (por eso puede llamarse *etiología*);

2) indaga el ser en cuanto ser (por eso puede llamarse *ontología*);

3) indaga la sustancia (por eso puede llamarse *ousialogía* ya que en griego sustancia se dice ousía);

4) indaga a Dios y la sustancia de lo suprasensible (y por eso Aristóteles la llama explícitamente *teología*).

Las cuatro causas
→§ 2

• En cuanto concierne a la investigación de las causas y de los primeros principios, el Estagirita formuló la teoría, llegada a ser bastante célebre, de las cuatro causas:

1) La causa *formal* (la que confiere la forma y por los mismo la naturaleza y la esencia a cada realidad individual).

2) La causa *material* ("aquello de lo que" está compuesta toda realidad sensible).

3) La causa *eficiente* (lo que produce generación, movimiento o transformación).

4) La causa *final* (el fin o "aquello hacia lo que" tiende la cosa).

• En la investigación sobre el ser, Aristóteles retoma la temática debatida por los Eleatas y la resuelve, refutando la tesis de la univocidad del ser (es decir, la tesis según la cual existe un solo tipo de ser absoluto que se opone al no-ser en sentido absoluto).

La doctrina del ser y los cuatro significados del ser
→§ 3

La tesis aristotélica es que *el ser tiene múltiples significados*, a diversos niveles, que se reducen a los cuatro siguientes:

a) el ser por si mismo (según la sustancia y las categorías);

b) el ser como acto y potencia;

c) el ser como accidente;

d) el ser como verdadero (y el no-ser como falso).

—*Las categorías* (que son diez: *sustancia, cualidad, cantidad, relación, acción,* *pasión, donde, cuando, tener, yacer*) constituyen los géneros supremos del ser.

Esto significa que lo que se dice del ser o es sustancia o es cualidad o alguna otra categoría.

—*Potencia y acto* son dos significados que no pueden definirse en abstracto sino que son "mostrables" mediante ejemplos o una experiencia directa. Por ejemplo, vidente es el que ve en este momento (vidente en acto), pero también quien tiene los ojos sanos, pero que en este momento los tiene cerrados y no está viendo: es vidente porque puede ver y en este sentido está en potencia.

—El ser *accidental* es lo que se presenta de manera casual o fortuita y que, por lo tanto, no existe siempre ni las más de las veces, sino ocasionalmente.

—El ser como *verdadero* se tiene cuando la mente junta cosas que en la realidad están juntas verdaderamente o separa cosas que en la realidad están separadas.

Del ser como accidente no hay ciencia en cuanto la ciencia es de lo necesario y no de casual.

Del ser como verdadero se ocupa la lógica.

La metafísica se ocupa de los dos primeros grupos de significados.

La teoría de la sustancia
→§ 4

• Todas las categorías encabezan la primera, es decir, a la sustancia y la presuponen (en efecto, no hay cualidad si no hay sustancia; y así se debe decir para todas las otras categorías). Es, pues, evidente que el estudio de la sustancia es fundamental para la metafísica.

¿Qué es la sustancia, en general? Aristóteles formuló, también en este caso, como para el ser, una respuesta plural: la sustancia puede ser considerada la *materia*, pero en sentido bastante impropio (como querían los naturistas); pero en particular y en el más alto grado la *forma* (o sea, la esencia de una realidad dada); también el *sinolo* (es decir, la unión de materia y forma, es decir, los entes individuales singulares).

Materia y forma, potencia y acto
→§ 5

• Para ilustrar la relación entre materia y forma, la potencia y el acto, Aristóteles recurre al ejemplo de la estatua de bronce. En la estatua de bronce es fácil distinguir la materia (por ejemplo, el bronce) de la forma (por ejemplo, el dios Hermes). Pero tampoco es difícil relacionar la materia con la potencia: en efecto, el bronce habría tenido la posibilidad, o sea la potencia, de asumir cualquier forma incluida la del dios Hermes. La forma, en cambio, se relaciona con el acto, dado que la estatua resulta perfecta en función de la actuación de la forma (y en tal sentido el acto se llama *entelequia*, que significa actuación)

En esta perspectiva se capta el mayor valor del acto en relación con la potencia y por lo tanto de la forma respecto de la materia: en efecto, la potencia se realiza en el acto y no viceversa, como materia es la que se realiza en la forma.

La sustancia divina suprasensible
→§ 6

• El problema de fondo de la metafísica es el siguiente ¿existen solamente sustancias sensibles o se dan también sustancias suprasensibles?

La respuesta de Aristóteles es que las sustancias suprasensibles existen en cuanto que sin lo eterno no podría subsistir ni siquiera el devenir.

En la demostración, él parte del análisis del tiempo y del movimiento. El tiempo –y por consiguiente también el movimiento, cuya medida es– es eterno (efectivamente, no puede existir un momento de origen del tiempo, pues de lo contrario debería admitirse un "antes" de ese momento, pero esto sería, a su vez, tiempo; tampoco

puede existir un fin del tiempo porque posteriormente a tal fin debería darse un "luego" que es también tiempo). Si eso es así, debe pues darse una causa adecuada al efecto, es decir, una causa eterna, como un principio del que derive eternamente el tiempo–movimiento.

¿Y cómo debe ser esta causa eterna?

Debe ser inmóvil, porque si la causa fuese móvil, requeriría otra causa y ésta, otra y así hasta el infinito. Además para ser eterna e inmóvil no debe tener ninguna potencialidad (de otro modo podría no pasar al acto) es decir, no debe tener materia alguna; será, pues acto puro, es decir, pura forma inmaterial (y por lo tanto, suprasensible).

Pero, se dirá, ¿cómo es posible que una realidad mueva, permaneciendo inmóvil? El Motor inmóvil mueve como el objeto de amor mueve al amante. Dios, pues, es la causa final del mundo, y el efecto del movimiento que produce, lo produce precisamente atrayendo el primer cielo a causa de su perfección.

Problemas respecto a la sustancia suprasensible
→§ 7

• La realidad más perfecta es el ser viviente y en particular el ser viviente inteligente. Dios es inteligencia y vida. Y justamente, a causa de su perfección, Dios no puede pensar sino la cosa más perfecta y por lo tanto a sí mismo. Por lo tanto, Dios "pensamiento de pensamiento".

Como era imposible reducir a la unidad los diversos movimientos de las esferas celestes, que según los cálculos de Aristóteles, inspirado en la astronomía de su tiempo, deberían ser presumiblemente 55, él puso al lado del Motor Inmóvil (causa del movimiento del cielo de las estrellas fijas) otras 55 inteligencias motrices puestas al frente de los otros cielos. Estas inteligencias divinas son independientes del Motor Inmóvil y de naturaleza análoga, pero no sólo le son inferiores sino que una es inferior a la otra en la escala jerárquica.

1. Definición de la metafísica

Aristóteles diferenció las ciencias en tres ramas:

a) ciencias *teóricas* las que buscan el saber por sí mismo;

b) ciencias *prácticas*, que buscan el saber para llegar, por medio de él, a la perfección moral;

c) ciencias *poéticas o productivas*, es decir ciencias que buscan el saber con el propósito de hacer, es decir, con el propósito de producir determinados objetos.

Las más altas por dignidad y valor son las primeras, constituidas por la metafísica, la física (en la que se incluye también la Psicología) y las matemáticas.

Es conveniente comenzar nuestra exposición por la más alta de las ciencias teóricas puesto que es por ella y en función de ella que todas las otras ciencias adquieren el justo significado en perspectiva.

¿Qué es la metafísica?

Se sabe que el término "metafísica" (= lo que está más allá de la física) no es un término aristotélico (tal vez fue acuñado por los Peripatéticos o nacido con ocasión de la edición de las obras de Aristóteles hecha por Andrónico de Rodas en el s.I a.C.) Aristóteles usaba más la expresión "filosofía primera" o teología en oposición a la filosofía segunda o física, pero el término metafísica pareció el más pregnante y fue preferido por la posteridad. En efecto, la "filosofía primera" es la ciencia que se ocupa exactamente de las realidades que están–más–allá–de–las–físicas. Y todo intento de pensamiento que sobrepasara el mundo empírico para alcanzar una realidad metaémpirica, fue llamado definitiva y constantemente, en la línea de Aristóteles, metafísica.

Las definiciones que dio Aristóteles de la metafísica son cuatro:

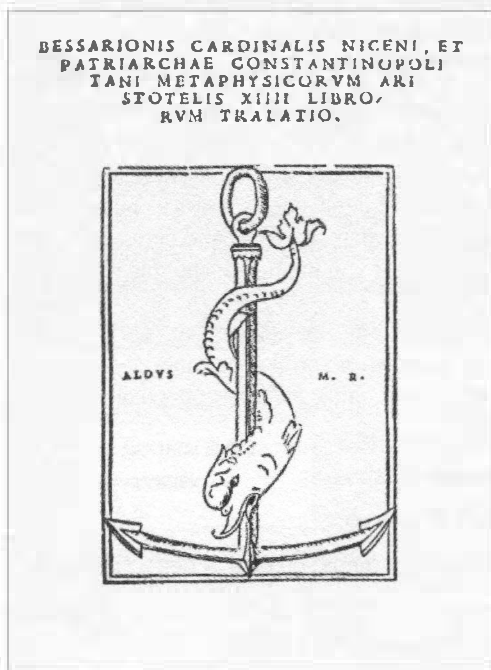
a) la metafísica "indaga las causas y los primeros o supremos principios";

b) "indaga el ser en cuanto ser";

c) "indaga la sustancia";

d) "indaga a Dios y la sustancia suprasensible".

Estas dan forma y expresión perfecta a las líneas de fuerza de acuerdo a las cuales se había desarrollado la especulación precedente, de Tales a Platón, líneas de fuerza que ahora Aristóteles reúne en una síntesis poderosa. Nótese empero que las cuatro definiciones aristotélicas de la metafísica no sólo están *en armonía con la tradición filosófica que precede al Estagirita* sino que están perfectamente en armonía *entre ellas*: la una lleva estructuralmente a la otra y cada una a las demás, en perfecta unidad. En efecto, quien investiga las causas y los primeros principios necesariamente debe encontrar a Dios, porque Dios es la causa y el prin-



Frontispicio interno de la Metafísica de Aristóteles en la tradición latina del cardenal Bessarione (Edición Aldina de 1516)

cipio primero por excelencia (por lo tanto, hace teología). Pero también, partiendo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones: preguntarse qué es el ser quiere decir preguntarse si existe sólo el ser sensible o también un ser suprasensible y divino (ser teológico). También: "¿qué es la sustancia?" implica el problema "qué tipos de sustancias existen" si sólo las sensibles o también las suprasensibles y divinas (lo que es un problema teológico).

¿Pero "para qué sirve" esta metafísica? Se preguntará alguno. Hacerse esta pregunta significa situarse en el punto de vista antitético al de Aristóteles. El dice que la metafísica es la ciencia más alta porque no está ligada a necesidades materiales. La metafísica no es una ciencia que esté orientada a propósitos prácticos o empíricos. Las ciencias que tienen tales finalidades les están sometidas, no valen en sí ni por sí sino sólo en la medida en que las realizan; en cambio la metafísica es ciencia que vale en sí y por sí porque tiene en ella misma su finalidad y en ese sentido es ciencia "libre" por excelencia. Decir esto significa afirmar que la metafísica responde no a necesidades materiales sino espirituales, es decir, a aquella necesidad que aparece cuando las necesidades físicas están ya satisfechas: la pura necesidad de saber y de conocer lo verdadero, la radical necesidad de responder a los "por qué" y en particular al "por qué" último.

Por eso Aristóteles escribió: "Todas las otras ciencias serán más necesarias a los hombres, pero ninguna superior a ésta".

2. Las cuatro causas

Examinadas y aclaradas las definiciones de metafísica desde el punto de vista formal, pasamos ahora a examinar el contenido.

Dijimos que la metafísica es presentada por Aristóteles en primer lugar como "búsqueda de las causas primeras". Por lo tanto debemos establecer cuáles y cuántas sean estas "causas". Aristóteles precisó que las causas han de ser finitas en cuanto al número y estableció que, en cuanto mira al mundo del devenir, se reducen a las cuatro siguientes (entrevistas ya así fuera solo confusamente por sus predecesores, como él dice):

1) causa *formal*,

2) causa *material*,

3) causa *eficiente*,

4) causa *final*,

Las dos primeras son la forma o esencia y la materia que constituyen todas las cosas y de las que se deberá hablar con mayor amplitud más adelante. (Recuérdese que "causa" y "principio" para Aristóteles significan "condición" y "fundamento"). Póngase atención pues: materia y forma son suficientes para explicar la realidad, si se la considera estáticamente; pero si en cambio se la considera dinámicamente, es decir en el devenir, en su producirse y su corromperse, entonces no son suficientes. En efecto, e s evidente que si consideramos estáticamente un hombre dado, por ejemplo, este se reduce a su materia (carne y huesos) y a su forma (alma); pero si lo consideramos dinámicamente y preguntamos: "¿cómo nació?", "¿quién lo engendró?", "¿por qué se desarrolla y crece?" Entonces aparecen dos razones o causas ulteriores: la causa eficiente o motriz, es decir, el padre que lo engendró y la causa final, es decir, el fin o propósito al cual tiende el devenir del hombre.

3. El ser y sus significados

La segunda definición de la metafísica, como se vio arriba, es dada por Aristóteles en clave ontológica: "es una ciencia que considera al ser en cuanto ser y las propiedades que lo componen en cuanto tal. Ella no se identifica con ninguna ciencia particular: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera al ser en cuanto ser universal sino que, luego de haber delimitado una parte del mismo, cada una estudia las características de dicha parte". La metafísica, pues, considera al ser como "entero" mientras que las ciencias particulares consideran sólo parte del mismo. La metafísica quiere llegar a las "causas primeras del ser como ser", es decir, *al por qué que da razón de la realidad en su totalidad*; las ciencias particulares se quedan en las causas particulares en las secciones particulares de la realidad.

¿Pero qué es el ser? Parménides y los Eleatas lo habían entendido como "unívoco". La univocidad implica la "unicidad". Platón había hecho ya un gran progreso al introducir el concepto de "no-ser" como "diverso", lo que permitía justificar la multiplicidad de los seres inteligibles. Pero no tuvo el valor de hacer entrar en la esfera del ser también el mundo sensible, al que prefirió denominar "intermedio" (metaxy) entre el ser y el no-ser (en cuanto cambia). Ahora bien, Aristóteles introduce su gran reforma que implica la total superación de la ontología eleática; el ser no tiene un solo significado sino *múltiples*. Todo lo que no es pura nada entra, con buena razón, en la esfera del ser, sea eso una realidad sensible, sea una realidad inteligible. Pero la multiplicidad y la variedad de los significados del ser no implica una simple "homonimia" porque cada uno y todos los significados

del ser implican "una referencia común a la unidad", es decir, una estructural "referencia a la sustancia". Por lo tanto el ser es la sustancia o es afección de la sustancia o actividad de la sustancia o, en todos los casos, algo–que–se–relaciona–con–la–sustancia.

Pero Aristóteles buscó, además, elaborar una tabla que recogiera todos los significados posibles del ser y diferenció cuatro grupos fundamentales de significados:

1) el ser como *categorías* (o el ser como ser);

2) el ser como *acto y potencia*;

3) el ser como *accidente*;

4) el ser como *verdadero* (y el no–ser como falso).

1) *Las categorías* representan el grupo principal de los significados del ser y constituyen las "divisiones originales del ser" o como dice Aristóteles, "géneros del ser". He aquí la tabla de las categorías:

1) sustancia o esencia,

2) cualidad,

3) cantidad,

4) relación,

5) acción u obrar,

6) pasión o padecer,

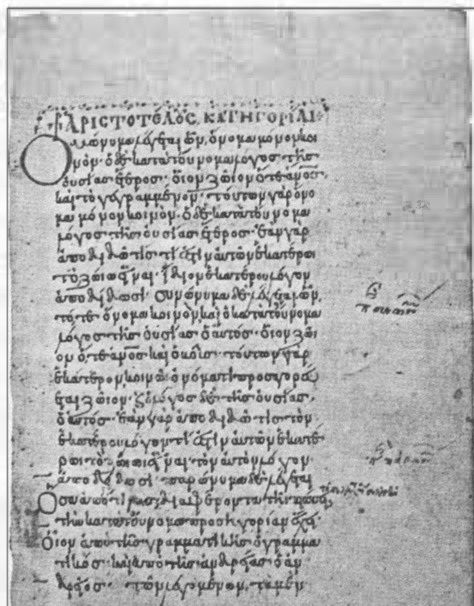
7) donde o lugar,

8) cuando o tiempo,

|9| tener,

|10| yacer.

Pusimos entre paréntesis cuadrado las dos últimas porque Aristóteles habla de ellas muy pocas veces (quizá quiso tener el número diez como homenaje a la década pitagórica; pero hace más referencia a ocho categorías) Se debe resaltar que aunque se trate de significados originales, sólo la primera categoría tiene sustancia autónoma, mientras que todas las demás presuponen la primera y se basan en el ser de la primera (la



Las Categorías de Aristóteles en un códice del siglo IX (Milán, Biblioteca Ambrosiana)

"cualidad" y la "cantidad" son siempre de una *sustancia*, las "relaciones" se dan *entre sustancias* y así sucesivamente).

2) También el segundo grupo de significados, es decir, la *potencia y el acto*, es muy importante. En efecto, ellos son originales y por lo tanto no pueden definirse haciendo referencia a otra cosa, sino poniéndolos en relación recíproca e ilustrándolos con ejemplos. Hay una gran diferencia entre el ciego y quien tiene los ojos sanos pero los tiene cerrados: el primero no es "vidente", el segundo, en cambio, lo es pero lo es "en potencia" y no "en acto", sólo cuando abra los ojos será "vidente" "en acto". Decimos que la plantita de trigo es trigo "en potencia" mientras que decimos que la espiga madura es "trigo" "en acto". Veremos cómo esta distinción juega un papel esencial en el sistema aristotélico y resuelve varias aporías en varios ámbitos. La potencia y el acto (y este es un énfasis para tener en cuenta) tienen lugar según todas las categorías (una sustancia, una cualidad, pueden estar en potencia o en acto).

3) El *ser accidental* es el ser casual o fortuito (lo que "sucede, sea lo que fuere"). Se trata de un modo de ser que no sólo depende de otro ser sino que no esta unido a éste con un vínculo esencial (por ejemplo, es un puro "acontecimiento" que yo esté sentado en este momento, o esté pálido, etc.) Es, pues, un tipo de ser que "no existe siempre ni lo más frecuente" sino "a veces" casualmente.

4) El *ser como verdadero* es aquel tipo de ser que es propio de la mente humana que piensa las cosas y las sabe unir como unidas en realidad o desunirla como están desunidas en realidad. El ser, o mejor, el no-ser como falso, se da cuando la mente une lo que no está unido y desune lo que está unido en realidad.

Este último tipo de ser se estudia en la lógica. Del tercero no hay ciencia porque la ciencia no es de lo fortuito sino sólo de lo necesario. La metafísica estudia sobre todo los dos primeros grupos de significados. Pero porque, como se ha visto, todos los significados del ser rotan en torno al significado central de sustancia, la metafísica debe ocuparse sobre todo de esta. "En verdad, lo que desde los tiempos antiguos, como ahora y siempre, constituye el eterno objeto de búsqueda o el eterno problema: "¿qué es el ser?" equivale a esto: "¿qué es la sustancia?" [...]; por eso también nosotros, debemos examinar principal, fundamental y únicamente, por decirlo así, qué es el ser entendido en este sentido".

Accidente. El término llegó a ser técnico con Aristóteles, quien lo definió como aquello que a una cosa le acontece ser "no siempre ni las más de las veces" es decir, no establemente y por lo tanto es un carácter que no hace parte de la esencia de la cosa. El ser accidental es, pues, fortuito y casual.

Por consiguiente, accidente indica el significado más débil del ser; cercano al no-ser (*prope nihil* dirán los medievales).

Las causas del accidente no son cognoscibles en cuanto cognoscibles son solamente las causas de lo que existe siempre o casi siempre, es decir, que son determinables y necesarias (mientras que las causas del accidente son indeterminables en cuanto aleatorias). Pero no por esto el accidente tiene poco valor desde el punto de vista ontológico, porque si el accidente no existiera, todo sería necesario.

4. La problemática relacionada con la sustancia

Con base en todo cuanto se ha dicho, se comprende que Aristóteles, a veces, defina la metafísica simplemente como "teoría de la sustancia". Se comprende también el motivo por el cual la problemática de la sustancia resulte ser la más compleja y espinosa, dado, precisamente, que la sustancia es el gozne en torno al cual giran todos los significados del ser.

Aristóteles piensa que los principales problemas relativos a la sustancia son dos:

1) *¿Qué sustancias existen*? ¿Existen solamente sustancias sensibles (como sostienen algunos filósofos) o también sustancias suprasensibles (como sostienen otros filósofos)?

2) *¿Qué es la sustancia en general*? Es decir, ¿qué se debe entender cuando se habla de sustancia en general?

El problema último que debe responderse es el primero; sin embargo, es necesario comenzar primero por el segundo porque "todos admiten que algunas de las cosas sensibles son sustancias" y porque metodológicamente es oportuno "comenzar por lo que es más evidente *para nosotros*" (y que por lo mismo, todos admiten), para avanzar hacia lo que es menos evidente para nosotros los hombres (aunque *en sí y por sí*, es decir, por naturaleza, es más cognoscible).

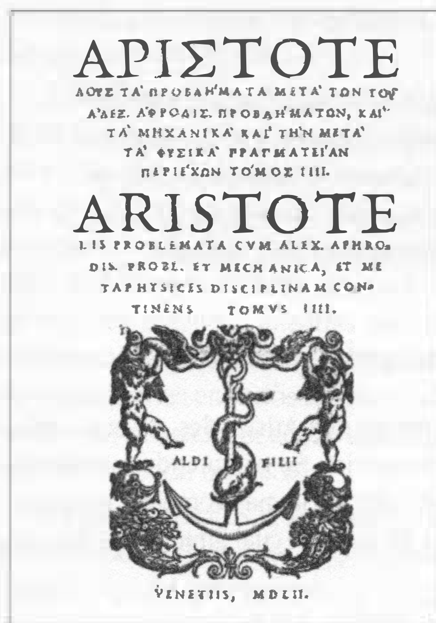
¿Qué es, entonces, la sustancia en general?

1) Los Naturistas indican el principio sustancial en los *elementos materiales*;

2) Los Platónicos lo indican en la *forma*;

3) A los hombres comunes les parecería que la sustancia es *el individuo y la cosa concreta*, compuestos a un tiempo de materia y forma.

¿Quién tiene razón? Según Aristóteles tienen razón todos y ninguno, al mismo tiempo, en el sentido que las respuestas, consideradas individualmente, son parciales, es decir,



Fronstispicio de la edición veneciana (1552) de las obras de Aristóteles

unilaterales; en su conjunto presentan, en cambio, la verdad.

1) La *materia* (*hyle*) es sin duda un principio constitutivo de las realidades sensibles porque juega el papel de "sustrato" de la forma (la madera es el sustrato de la forma del mueble, la terracota lo es de la taza, etc). Si se eliminara la materia se eliminarían todas las cosas sensibles. Pero la materia por si es *potencialidad indeterminada* y puede actuarse y llegar a ser cualquier cosa determinada sólo si recibe la determinación por obra de una forma. La materia, pues, es sustancia sólo impropiamente.

2) La *forma*, en cambio, en cuanto es principio que determina, actúa, realiza la materia, constituye "lo que es" cada cosa, su esencia, y por eso es sustancia a pleno título (Aristóteles usa las expresiones "lo que es", "lo que era el ser" que los latinos traducirán como *quod quid est*, *quod quid erat esse* y sobre todo la palabra *eidos* es decir, "forma"). No se trata, sin embargo, de la forma como la entendía Platón (la forma hiperuránica trascendente) sino de una forma que es como el constitutivo *intrínseco* de la cosa misma (es forma–en–la–materia).

3) Pero también el *compuesto de materia y forma*, que Aristóteles llama "sinolo" (que significa precisamente el conjunto o el entero constituido de materia y de forma) es sustancia a pleno título en cuanto reúne la "sustancialidad" sea del principio material sea del formal.

Estando así las cosas, alguno creyó poder concluir que "sustancia primera" es propiamente el "sinolo" y el individuo y que la forma es la "sustancia segunda". Pero estas afirmaciones, que se leen en la obra *Las Categorías* son contradichas en la *Metafísica* en donde se lee expresamente: "Llamó forma a la esencia de cada cosa y *la sustancia primera*".

Por lo demás, el hecho de que Aristóteles parezca considerar, en ciertos textos, al individuo y al "sinolo" concreto como sustancia por excelencia, mientras que en otros textos parezca considerar la forma como sustancia por excelencia, es sólo una contradicción en apariencia. En efecto, de acuerdo con el punto de vista donde se coloque, se debe responder del primer o del segundo modo. Desde el punto de vista empírico y verificador es

claro que el sinolo o el individuo concreto, parece ser la sustancia por excelencia. Pero no así desde el punto de vista estrictamente teórico y metafísico: en efecto, la forma es principio, causa y razón del ser, es decir, fundamento y respecto a la misma el sinolo es en cambio principiado, causado, fundado; ahora bien, en este sentido, la forma es la sustancia por excelencia y en el más alto título. En síntesis, *para nosotros* sustancia por excelencia es lo concreto; en cambio *por sí y por naturaleza* sustancia por excelencia es la forma. De otra parte, si el sinolo agotara el concepto de sustancia en cuanto tal, nada que no fuere "sinolo" sería pensable como sustancia y, de ese modo, Dios, lo inmaterial en general y lo suprasensible no podrían ser sustancia y por consiguiente el problema de su existencia quedaría prejuzgado de partida.

Para concluir, diremos que, de ese modo, el sentido del ser está plenamente determinado. El ser, en su significado más fuerte, es la sustancia; y la sustancia en un sentido (impropio) es materia, en un segundo sentido (más propio) es sinolo y en un tercer sentido (sentido por excelencia) es la forma: ser es por lo tanto la materia; en un grado más elevado, es el sinolo; y en el sentido más fuerte ser es la forma. De esa manera se comprende porqué Aristóteles llamó a la forma precisamente "causa primera del ser" (justamente porque ella "informa" la materia y funda el sinolo)

5. La sustancia, el acto y la potencia

Las doctrinas expuestas se integran ahora a algunas precisiones relativas a la potencia y al acto en relación con la sustancia. La materia es "potencia" es decir "potencialidad" en el sentido que es capacidad para asumir o recibir la forma: el bronce es potencia de la estatua porque es capacidad efectiva tanto de recibir como de asumir la forma de estatua; la madera es potencia de los diversos objetos que se pueden hacer con ella, porque es capacidad concreta de asumir las diversas formas de los diversos objetos. La forma, en cambio, se configura como "acto" o "actuación" de esa capacidad. El compuesto o sinolo de materia y forma, sio se lo considera como tal, es principalmente "acto", si se lo considera en su forma será indudablemente acto o "entelequia" y si se lo considera en su materialidad será un *compuesto de potencia y acto*. Todas las cosas que tienen materia tienen, por lo tanto siempre como tales, mayor o menor potencialidad, En cambio, como se verá, hay seres inmateriales, es decir, que son pura forma, estos serán actos puros, libres de potencialidad.

Acto (= enérghia, entelechia). Es un término original que no puede ser definido sino sólo intuido e ilustrado mediante ejemplos. Para Aristóteles, es el ser en su realización efectuada y en su perfección.

El acto se opone a la potencia, que es el ser en su capacidad de desarrollarse (por ejemplo, la planta es el acto de la semilla y la semilla es la planta en potencia.

Los dos conceptos, tomados conjuntamente en su nexo estructural, explican el movimiento en todas sus formas.

Para Aristóteles potencia y acto no son equivalentes desde el punto de vista ontológico, es decir, en el grado del ser, pues el acto goza de prioridad en relación con la potencia, cuya condición, fin y regla constituye.

El acto corresponde a la forma, la potencia a la materia.

El acto, como se dijo, es llamado por Aristóteles también "entelequia", que significa realización, perfección que se realiza o realizada. El alma, por lo tanto, en cuanto a la esencia y forma del cuerpo, es acto y entelequia del cuerpo (como se verá mejor más adelante); y en general, todas las formas de las sustancias sensibles son acto y entelequia. Dios, lo veremos, es entelequia pura (así también todas las otras Inteligencias motrices de las esferas celestes).

El acto, dice también Aristóteles, tiene absoluta "prioridad" y superioridad sobre la potencia. La potencia, en efecto, no se puede conocer como tal, si no refiriéndola al acto, cuya potencia es, además, el acto (que es la forma), es condición, regla, fin u propósito de la potencialidad (la realización de la potencialidad acontece siempre por obra de la forma). Finalmente, el acto es superior ontológicamente a la potencia, porque es el modo de ser de las sustancias eternas, como se verá.

6. La sustancia suprasensible

Para completar el conocimiento del edificio metafísico aristotélico, queda todavía por examinar el procedimiento mediante el cual Aristóteles demuestra la existencia de la *sustancia suprasensible.*

Las sustancias son las realidades primeras, en el sentido de que todos los otros modos de ser, como se ha visto ya ampliamente, dependen de la sustancia. Si, pues, todas las sustancias fueran corruptibles, no existiría absolutamente nada incorruptible. Pero, dice Aristóteles, el tiempo y el movimiento son incorruptibles. El tiempo no ha sido

generado ni se corromperá: en efecto, anteriormente a la generación del tiempo debería haber habido un "antes" y posteriormente a su destrucción debería haber un "después". Ahora bien, "antes" y "después" no son otra cosa que tiempo. En otras palabras: el tiempo es eterno. El mismo razonamiento vale para el movimiento porque, según Aristóteles, el tiempo no es sino una determinación del movimiento; entonces: la eternidad del primero postula la eternidad del segundo.

¿Pero con qué condición puede darse un movimiento (y un tiempo) eterno? El Estagirita responde (con base en los principios establecidos por él al estudiar las condiciones del movimiento en la *Física*): sólo si subsiste un Primer Principio que sea su causa.

¿Y cómo debería ser este principio para que sea causa del movimiento?

a) En primer lugar, dice Aristóteles, el Principio deber ser *eterno*: si el movimiento es eterno, su causa debe ser eterna.

b) En segundo lugar, el Principio debe ser *inmóvil*: sólo lo inmóvil es, en efecto, "causa absoluta" de lo móvil. En la *Física*, Aristóteles demostró este punto rigurosamente. Todo lo que está en movimiento es movido por otro; este otro, si a su vez es movido, es movido por otro también. Por ejemplo, una piedra es movida por un palo, el palo, a su vez, es movido por la mano y la mano es movida por el hombre. En síntesis, para explicar el movimiento es necesario poner a la cabeza un Principio que, de por sí, no sea movido por otro ulteriormente, al menos respecto a lo que lo mueve. Sería absurdo, en efecto, pensar remontarse de motor en motor hasta el infinito, porque un principio al infinito es siempre impensable, en estos casos. Ahora bien, si es así, no sólo deben existir principios o motores relativamente inmóviles, que encabezan los movimientos singulares, sino –a fortiori– debe darse un Principio absolutamente primero y *absolutamente inmóvil* que es cabeza de todo el movimiento del universo.

c) En tercer lugar, el Principio debe ser totalmente *libre de potencialidad*, es decir, ha de ser *acto puro*. Si, en efecto, tuviera potencialidad, podría también no pasar a acto; pero esto es absolutamente absurdo, porque en tal caso no habría un movimiento eterno de los cielos, es decir, un movimiento siempre en acto.

Este es el "Motor Inmóvil" que no es otro sino la sustancia suprasensible, que estábamos buscando.

Pero ¿de qué modo puede el Primer Motor *mover permaneciendo absolutamente inmóvil*? En el ámbito que conocemos, ¿hay algo que mueva sin que se mueva a sí mismo? Aristóteles responde trayendo como ejemplo de tales cosas "el objeto del deseo y de la inteligen-

cia". El objeto del deseo es lo bello y lo bueno: lo bello y lo bueno atraen la voluntad del hombre sin que ellos se muevan a sí mismo de algún modo; también lo inteligible atrae a la inteligencia sin moverse. Análogamente, el Primer Motor "mueve como el objeto de amor atrae al amante" y como tal, permanece absolutamente inmóvil. Como es evidente, la causalidad del Primer Motor no es una causalidad de tipo "eficiente" (del tipo ejercitado por la mano que mueve un cuerpo o del escultor que esculpe el mármol o del padre que engendra un hijo) sino que es, propiamente, una causalidad de tipo "final" (Dios atrae y por lo tanto mueve como "perfección").

7. Problemas concernientes a la sustancia suprasensible

7.1. Naturaleza de la sustancia suprasensible

Este principio, del que "dependen el cielo y la naturaleza" es Vida. ¿Y cuál vida? Aquella que es la más excelente y perfecta de todas: aquella vida que a nosotros es posible sólo por breve tiempo: la vida del puro pensamiento, la vida de la actividad contemplativa. He aquí el mágnifico pasaje en que Aristóteles describe la naturaleza del Motor Inmóvil: "De un principio tal dependen, pues, el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente: es aquel modo de vivir que a nosotros nos es conocido por breve tiempo. Y Él está siempre en ese estado. Y esto es imposible para nosotros, pero no lo es para él porque su acto de vivir es placer. También para nosotros es sumamente placentera vigilia, sensación y conocimiento, justamente porque son acto y en virtud de esto también esperanzas y recuerdos [...] Si, pues, en esta condición feliz, en la que a veces nos encontramos, Dios se encuentra perennemente, es maravilloso; si Él se encuentra en una condición superior, es más maravilloso aún. Y Él efectivamente se encuentra en esa condición. Y Él es también Vida porque la actividad de la inteligencia es vida y Él es precisamente esa actividad. Y su actividad, que subsiste por sí, es vida óptima y eterna. Decimos, en efecto, que Dios es viviente, eterno y óptimo; de modo que pertenece a Dios una vida perennemente continua y eterna: esto es, pues, Dios".

¿Pero qué piensa Dios? Dios piensa lo más excelente. Lo más excelente es Dios mismo. Dios, pues, se piensa a sí mismo: es actividad contemplativa de sí mismo: "es pensamiento de pensamiento".

Dios, pues, es eterno, inmóvil, acto puro, libre de toda potencialidad y de materia, vida espiritual y pensamiento de pensamiento. Siendo tal, obviamente "no puede tener

tamaño alguno sino que debe ser "sin partes e indivisible". Y debe ser además "impasible e inalterable".

7.2. El Motor Inmóvil y las cincuenta Inteligencias subordinadas a Él jerárquicamente

¿Esta sustancia es única o hay otras que son afines a esta? Aristóteles no ha creído que el Motor Inmóvil bastara para explicar, por si solo, el movimiento de todas las esferas celestes, de las que él pensaba que el cielo estaba formado. Una sola esfera mueve las estrellas fijas, que, en efecto, tienen un movimiento muy regular. Pero entre esta y la tierra hay otras cincuenta y cinco esferas, que se mueven con movimientos diversos, que al combinarse de modo diverso, deberían explicar el movimiento de los astros. Estas esferas son movidas por Inteligencias análogas al Motor Inmóvil, inferiores a él, más aún, una inferior a la otra, así como son jerárquicamente inferiores una a otra las esferas que están entre la esfera de las estrellas fijas y la Tierra.

¿Es esta una forma de politeísmo?

Para Aristóteles, como para Platón, y en general para el Griego, lo Divino designa una amplia esfera, en la cual, por diverso título, entran realidades múltiples y diferentes. Lo Divino incluía estructuralmente, ya para los Naturistas, mucho entes. Lo mismo vale para Platón. Análogamente para Aristóteles, divino es el Motor Inmóvil, divinas son las sustancias motrices de los cielos, suprasensibles e inmóviles, divina es también el alma intelectiva de los hombres; divino es todo lo que es eterno e incorruptible.

Supuesto lo anterior, debemos admitir que es innegable un cierto intento de unificación realizado por Aristóteles. Ante todo, él llamó explícitamente con el término Dios en sentido fuerte sólo al Primer Motor y ha afirmado su unicidad, de esta unicidad dedujo la unicidad del mundo. El Libro duodécimo de L*a Metafísica* se concluye con la solemne afirmación de que las cosas no desean ser mal gobernadas por una multiplicidad de principios, afirmación que viene precisamente sellada con el significativo verso de Homero: "no es bueno el gobierno de muchos, que uno sólo sea el comandante".

En Aristóteles, pues, hay un monoteísmo exigencial más que efectivo. Exigencial porque buscó de separar claramente el Primer Motor de los otros, poniéndolo en un plano diverso, de modo que pueda llamarse "único" y de esta unicidad deducir la unicidad del mundo. Por otra parte, esta exigencia es satisfecha solo parcialmente, porque las cincuenta y cinco sustancias motrices son igualmente sustancias eternas inmateriales que no dependen del Primer Motor en cuanto al ser. El Dios aristotélico no es creador de las

cincuenta y cinco inteligencias motrices: de esto surgen las dificultades que hemos estado tratando. El Estagirita, pues, dejó sin explicar por completo la precisa relación existente entre Dios y estas sustancias y las esferas que ellas mueven. El Medioevo transformará estas sustancias en las célebres "inteligencias angélicas" motrices, pero podrá realizar esta transformación precisamente en virtud del concepto de creación.

7.3. Las relaciones entre Dios y el mundo

Dios se piensa a sí mismo, pero no las realidades del mundo ni a cada hombre, cosas imperfectas y mudables. Para Aristóteles, en efecto, "es absurdo que la Inteligencia divina piense ciertas cosas"; "ella piensa lo que es más divino y más digno de honor y el objeto de su pensamiento es lo que no cambia". Esta limitación del Dios aristotélico depende del hecho que Él no creó el mundo, sino que es el mundo el que, en un cierto sentido, se ha producido tendiendo a Dios, atraído por la perfección.

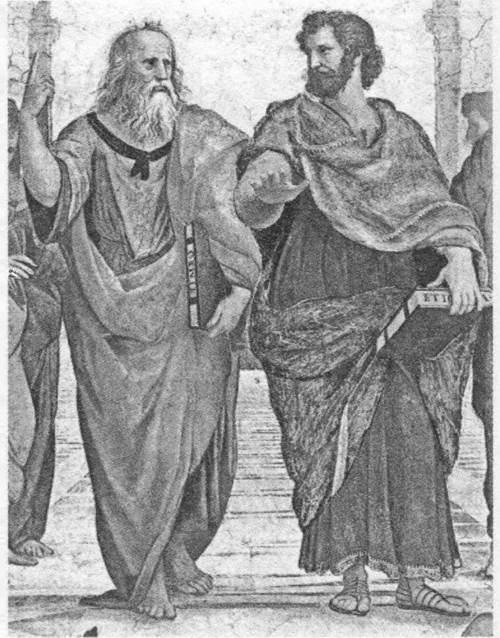
Otra limitación del Dios aristotélico, que tiene el mismo fundamento de la anterior, consiste en helecho que él es objeto de amor pero no ama (o a lo sumo se ama a si mismo). Los individuos, en cuanto tales, no son de hecho objeto del amor divino: Dios no se inclina hacia los hombres y menos aún se inclina hacia cada hombre. Cada hombre, como cada cosa, tiende hacia Dios, de diversos modos, pero Dios, como no puede conocer tampoco puede amar a ninguno de los hombres. En otras palabras: *Dios es sólo amado y no amante*; él es *objeto y no sujeto* de amor. También para Aristóteles como para Platón es impensable que Dios (lo absoluto ame alguna cosa (otra cosa distinta de sí mismo), dado que el amor es siempre "tendencia a poseer algo de lo que está privado" y Dios no está privado de nada. (Para el Griego es totalmente desconocida la dimensión como don gratuito de sí). Además, Dios no puede amar porque es Inteligencia pura y, según Aristóteles, la inteligencia pura es "impasible" y como tal no ama.

8. Relaciones entre Platón y Aristóteles sobre lo suprasensible

Aristóteles criticó ásperamente el mundo de las Ideas platónicas con numerosos argumentos, demostrando que, justamente en cuanto "separadas" es decir, "trascendentes" no podrían ser ni causa de la existencia de las cosas ni causa de su carácter cognoscible. Para poder desempeñar tal papel, las Formas arraigan en el mundo sensible y se hacen inmanentes. La doctrina del "sinolo" de materia y forma constituye la propuesta que Aristóteles presenta como alternativa a la de Platón. Sin embargo, Aristóteles, hacien-

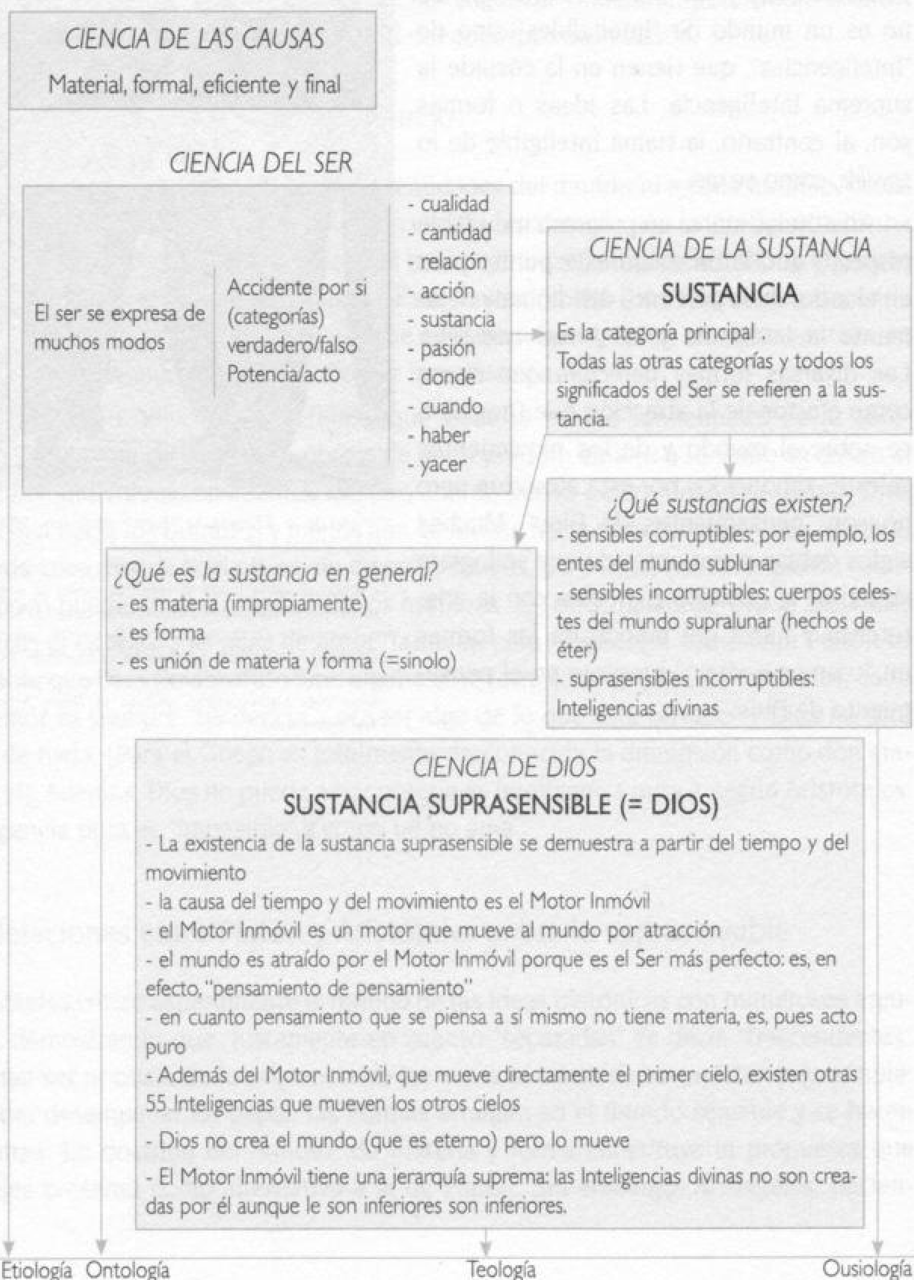
do esto, no se propuso negar que existan realidades suprasensibles, sino simplemente negar que lo suprasensible sea como lo pensaba Platón. El mundo suprasensible no es un mundo de "Inteligibles" sino de "Inteligencias", que tienen en la cúspide la suprema Inteligencia. Las Ideas o formas son, al contrario, la trama inteligible de lo *sensible*, como se vio.

Aristóteles marca un progreso indudable respecto de Platón sobre este punto, pero en el ardor de la polémica dividió muy netamente la *Inteligencia* y las *formas inteligibles*. Las diversas formas pareciera que nacen como efectos de la atracción que Dios ejerce sobre el mundo y de los movimientos celestes producidos por esta atracción pero no son "pensamientos de Dios". Muchos siglos debían pasar antes de que se lograra sintetizar la posición platónica con la aristotélica y hacer del mundo de las formas un "cosmos noético" presente en el pensamiento de Dios.



Detalle de la 'Escuela de Atenas' de Rafael. Platón, con la mano alzada y el índice dirigido hacia el cielo, simboliza el descubrimiento de la trascendencia. Aristóteles, con la mano dirigida hacia el mundo, indica la necesidad de 'salvar los fenómenos'. Pero nótese como él mira a Platón precisamente en su insistencia de fondo. Los fenómenos sensibles se "salvan" sólo si se comprende lo metasensible. Los dos filósofos tienen en sus manos una de sus obras mas significativas: Platón el *Timeo*, Aristóteles, la *Etica Nicomaquea*.

ARISTÓTELES
La definición de la metafísica



III – *La física y las matemáticas*

La solución de la aporía eleática
→§ 1-2

• Diversamente de Platón que concedía poco cognoscibilidad a la realidad en movimiento, Aristóteles estudió, de modo sistemático en la *Física*, su naturaleza, haciendo frente con decisión y resolviendo la aporía eleática: el movimiento no implica, como quería Parménides, un paso del ser al no–ser (y por lo mismo no implica el absurdo que comporta la negación) sino que implica un paso de una forma de ser a otra y precisamente del ser en potencia al ser en acto.

El movimiento acontece de acuerdo con cuatro categorías: según la sustancia, toma el nombre de *generación y corrupción*; según la cualidad, toma el nombre de *alteración*; según la cantidad, toma le nombre de *aumento/disminución*; finalmente, según el lugar, se llama *traslación*.

El lugar, el tiempo y el infinito
→§ 3

• En relación con el movimiento, Aristóteles presentó también una teoría del lugar y una teoría del tiempo. En cuanto concierne al lugar, el Estagirita admitió la existencia de "lugares naturales" a los cuales tiende cada elemento espontáneamente (por ejemplo, el fuego tiende naturalmente hacia lo alto) Definió el tiempo como "el número en movimiento según antes y después".

En la *Física* Aristóteles trata también del infinito, negando que este pueda estar en acto en cuanto es impensable la existencia de un cuerpo infinito. El infinito es sólo potencia: es la posibilidad de aumentar, tanto como se desee, desde el punto de vista conceptual, una realidad dada sin llegar nunca al límite extremo. Ejemplo de tal infinito son los números que se pueden aumentar sin límite, y el espacio que se puede dividir en tamaños, que, por pequeños que sean, son siempre divisibles ulteriormente.

El éter
→§ 4

• El movimiento es una característica de la realidad sensible y por lo mismo estrechamente vinculado con la materia que constituye la realidad sensible. Ciertas realidades sensibles –las de nuestra tierra o como dice Aristóteles, las del mundo "sublunar"– están sometidas a toda forma de movimiento, es decir, a generación y corrupción, alteración, aumento y disminución y movimiento local, mientras que otras –las celestes "supralunares"– se mueven sólo según el lugar y en sentido circular. Esto depende del hecho que la materia, de las que están hechas las realidades terrestres y las celestes es distinta: los cuerpos terrestres están hechos de los cuatro elementos (aire, agua, tierra y fuego) mientras que los cuerpos celestes están hechos de un quinto elemento el éter, susceptible sólo de movimiento local circular.

Las matemáticas
→§ 5

• Mientras que Platón entendía los seres matemáticos como subsistentes en sí y por sí, es decir, como realidades sustanciales separadas, Aristóteles los consideró como características de las realidades sensibles, separables con la mente. Los números y las figuras geométricas, pues, existirían en potencia en las cosas (y por lo tanto tienen su realidad) pero en acto sólo existen en nuestra mente, mediante la operación de separación/abstracción.

1. Características de la física aristotélica

La física o "filosofía segunda" es para Aristóteles la segunda ciencia teórica, que tiene como objeto indagar la sustancia sensible (que es segunda respecto de la suprasensible que es "primera") caracterizada intrínsecamente por el movimiento, así como la metafísica tiene como objeto la sustancia inmóvil. El lector moderno, en verdad, puede llamarse a engaño por la palabra "física"; para nosotros, en efecto, la física se identifica con la ciencia de la naturaleza entendida en el sentido de Galileo, es decir, entendida cuantitativamente. En cambio para Aristóteles la física es la ciencia de las formas y de las esencias y, comparada con la física moderna, la de Aristóteles resulta más que una ciencia una ontología o metafísica de lo sensible.

No será pues motivo de admiración el hecho que se encuentren en los libros de la *Física* abundantes consideraciones de carácter metafísico, pues los ámbitos de las dos ciencias son estructuralmente ínter comunicantes: lo suprasensible es causa y razón de lo sensible y en lo suprasensible termina sea la investigación metafísica (aunque en sentido diverso) sea la investigación física; y por añadidura, también el método de estudio aplicado a las dos ciencias es idéntico, o por lo menos afín.

2. Teoría del movimiento

Si la física es la ciencia de la sustancia en movimiento, es evidente que la explicación del "movimiento" constituirá la parte principal de la misma.

Ya sabemos cómo el movimiento llegó a ser un problema filosófico, luego de haber sido negado por los Eleatas como apariencia ilusoria. Sabemos también cómo ya fue recuperado por los Pluralistas y justificado en parte. Sin embargo ninguno, ni siquiera Platón, supo establecer su esencia y su estatuto ontológico.

Los Eleatas habían negado el devenir y el movimiento porque, con base en sus tesis de fondo, estos supondrían la existencia de un no-ser, en el sentido examinado arriba. La solución de la aporía fue alcanzada por Aristóteles de la manera más brillante.

Sabemos (por la metafísica) que el ser tiene muchos significados y que un grupo de estos significados es dado por la pareja "ser como potencia" y "ser como acto". Respecto al ser–en–acto, el ser–en–potencia puede ser considerado no–ser, precisamente no-ser-en-acto; pero es claro que se trata de un no–ser relativo, ya que la potencia es real, porque es *capacidad real* y *posibilidad efectiva* de llegar a estar en acto. Ahora bien, el movimiento o cambio en general es precisamente el paso del ser en potencia al ser en acto (el movimiento es "el acto o la actuación de lo que está en potencia en cuanto tal", dice Aristóteles). El movimiento, pues, no supone de hecho el no–ser en cuanto nada sino el no-ser como potencia, que es una forma de ser, y que por lo tanto se desarrolla en el seno del ser y es paso de ser (en potencia) a ser (en actual).

Aristóteles ofrece mayores profundizaciones posteriores sobre el movimiento, llegando a establecer cuáles sean todas las posibles formas de movimiento y cuál sea su estructura ontológica.

Refirámonos, una vez más, a la distinción original de los diversos significados del ser. Hemos visto que potencia y acto miran a las varias categorías y no sólo a la primera. Por consiguiente, también el movimiento, que es paso de la potencia al acto, mirará a las diversas categorías, y así, de la tabla de categorías es posible deducir las diversas formas de cambio. En particular se consideran las categorías:

1) de la sustancia: el cambio según la sustancia es "la generación y la corrupción";

2) de la cualidad: el cambio según la cualidad es "la alteración";

3) de la cantidad: el cambio según la cantidad es "aumento/disminución";

4) de lugar: el cambio según el lugar es "traslación".

"Cambio" es término genérico que les queda bien a todas estas cuatro formas; "movimiento", en cambio, es término que designa genéricamente a las últimas tres y específicamente a la última.

El devenir, en todas sus formas, supone un sustrato (que es el ser potencial), que pasa de un opuesto a otro: en la primera forma de un contradictorio a otro contradictorio, y el las otras tres formas de un contrario a otro contrario. La generación es la asunción de la forma por parte de la materia, la corrupción es la pérdida de la forma; la alteración es un cambio de la cualidad, mientras que el aumento y la disminución son el paso de lo pequeño a lo grande y viceversa; el movimiento local es el paso de un punto a otro punto.

Sólo los compuestos (los sinolos) de materia y forma pueden cambiar *porque sólo la materia implica potencialidad*: la estructura hilemórfica (hecha de materia y forma) de la realidad sensible, que necesariamente implica materia y por lo tanto potencialidad, es, pues, la raíz de todo movimiento.

3. El espacio, el tiempo y el infinito

Relacionados con esta concepción del moviento están los conceptos de 1) espacio, 2) tiempo el 3) infinito.

1) Los objetos existen y se mueven no en el no–ser (que no existe) sino en un "donde" es decir, en un lugar que, por lo tanto, deber ser alguna cosa. Además, según Aristóteles, existe un "lugar natural" al cual parece que cada elemento tienda por su misma naturaleza: fuego y aire tienden hacia lo "alto", tierra y agua hacia lo "bajo". Alto y bajo no son algo relativo sino determinaciones "naturales".

¿Qué es el lugar? Aristóteles llega a una primera caracterización distinguiendo el lugar que es común a muchas cosas y el lugar propio de cada objeto: "El lugar, de una parte, es lo común en donde están todos los cuerpos, de otra, es lo particular en donde está inmediatamente cada cuerpo [...] y si el lugar es aquello que contiene inmediatamente a cada cuerpo, ese será entonces un cierto límite [...]".

Aristóteles precisa aún más: "[...] El lugar es lo que contiene al objeto del cual es lugar y que no es nada de la cosa misma que él contiene". Uniendo ambas caracterizaciones se tiene que lugar es "[...] el límite del cuerpo que contiene en cuanto es contiguo al contenido".

Finalmente, Aristóteles precisa aún que el lugar no se confunde con el recipiente: el primero es inmóvil mientras que el segundo es móvil; se podría decir en cierto sentido que el lugar es el recipiente inmóvil mientras que el recipiente es un lugar móvil: "Y como el vaso es un lugar transportable así también el lugar es un vaso que no puede transportarse. Por eso cuando una cosa que esta dentro de otra se mueve y cambia en una cosa movida, como una navecilla en un río, esa se sirve de lo que contiene como de un vaso mejor que como de un lugar. El lugar, en cambio, se quiere inmóvil: por eso, el río entero es lugar ya que lo entero es inmóvil. El lugar, pues, es el primer límite inmóvil del que contiene". Esta es una definición que llegó a ser muy célebre y que los filósofos medievales fijaron en esta fórmula: *terminus continentis inmobilis primus*.

El movimiento general del cielo será, pues, posible, dada esta concepción del espacio, sólo en sentido circular, es decir, sobre sí mismo. El vacío es impensable. En efecto, si éste se entendiera como lo pretendían los filósofos anteriores como "lugar en donde no hay nada", resulta, en relación con la definición de lugar dada arriba, una contradicción en los términos.

2) ¿Y qué es el tiempo, esa misteriosa realidad que parece huir continuamente desde el momento en que "algunas partes han sido, otras están por ser y ninguna es [...]?". Aristóteles, para resolver el asunto, se remite al "movimiento" y al "alma".

Que el tiempo esté íntimamente unido al movimiento resulta del hecho que cuando no advertimos el movimiento tampoco advertimos el tiempo. Ahora bien, una característica del movimiento en sentido general es la continuidad. En el continuo se distinguen el "antes" y el "después". El tiempo está unido a estas distinciones de "antes" y "después". Aristóteles escribe: "Cuando hayamos determinado el movimiento mediante la distinción del antes y el después, conoceremos también el tiempo, y entonces decimos que el tiempo realiza su recorrido cuando percibimos el antes y el después del movimiento". De ahí la célebre definición: "tiempo es el número del movimiento según el antes y el después".

Ahora bien, la percepción del antes y el después y por lo tanto del número del movimiento, *supone necesariamente el alma*.

Pero si el alma es principio espiritual numerante, y por lo tanto la condición de la distinción del numerado y del número, el alma llega a ser *conditio sine qua non* del mismo tiempo. Por consiguiente, si sólo el alma tiene la capacidad de numerar "*resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma*".

Este es un pensamiento que anticipa con fuerza la perspectiva agustiniana y de las concepciones espiritualistas del tiempo que solo recientemente ha recibido la atención que merecía.

Aristóteles niega que exista un infinito en acto. Cuando habla de infinito, entiende sobre todo un "cuerpo" infinito y los argumentos que aduce contra la existencia de un infinito en acto van en contra precisamente de un cuerpo infinito. El infinito existo sólo como potencia o en potencia. El infinito en potencia es, por ejemplo, el número porque es posible añadir a cualquier numero que se quiera, otro número siempre después sin que se llegue a un límite extremo más allá del cual no se pueda ir; infinito en potencia es igualmente el espacio porque es *divisible hasta el infinito* en cuanto el resultado de la división es siempre un tamaño que, como tal, es ulteriormente divisible; infinito potencial,

finalmente, es también el tiempo, que no puede existir todo junto actualmente, sino que se desenvuelve y se acrecienta sin fin. Aristóteles no ha entrevisto, ni siquiera lejanamente, la idea de que el infinito pudiera ser inmaterial porque unía el infinito a la idea de la categoría de "cantidad" que vale sólo para lo sensible. Se explica pues que él terminara por sellar definitivamente la idea pitagórica (y en general propia de casi toda la cultura griega) de que el infinito es perfecto y el infinito imperfecto.

4. El éter o "quinta esencia" y la división del mundo físico en mundo sublunar y mundo celeste

Aristóteles diferenció la realidad sensible en dos esferas claramente distinta entre si: de un lado, el mundo llamado "sublunar" y del otro, el mundo "supralunar" o celeste.

El mundo sublunar se caracteriza por todas las formas de cambio, entre las que predominan la generación y la corrupción. En cambio los cielos se caracterizan por el solo "movimiento local" y precisamente por el "movimiento circular". En las esferas celestes y en los astros no puede haber lugar ni generación, ni corrupción, ni alteración, ni aumento ni disminución, (en todas las edades, los hombres han visto los cielos como nosotros los vemos: por lo tanto es la misma experiencia la que nos dice que nunca nacieron y que así como no han nacido, son indestructibles). La diferencia entre mundo sublunar y mundo supralunar está en la diversidad de materia de la que están hechos. La materia de que está hecho el mundo sublunar es potencia de los contrarios y dada por los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) que Aristóteles, contra el eleatizante Empédocles, considera que pueden transformarse el uno en el otro, precisamente para dar razón, mucho más profundamente de lo que hiciera Empédocles, de la generación y la corrupción. En cambio la materia de la que están hechos los cielos es el "éter" que posee sólo la potencia de pasar de un punto a otro y por lo mismo es susceptible de recibir sólo el movimiento local. Este fue llamado también "quinta esencia" o "quinta sustancia", porque se agrega a los otros cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego). Y mientras que el movimiento característico de los cuatro elementos es rectilíneo (se mueven de arriba abajo los elementos pesados y de abajo a arriba los elementos livianos) el del éter es en cambio circular (el éter no es pues ni pesado ni liviano). El éter no es generado, es incorruptible, no sujeto a crecimiento o a disminución, o a alteración, ni a otras afecciones que impliquen esos cambios y por este motivo, los cielos que están hechos de éter son también incorruptibles.

Esta doctrina de Aristóteles tendrá luego acogida, aun en el pensamiento medieval, y sólo al comienzo de la edad moderna caerá la distinción entre mundo sublunar y mundo supralunar con el presupuesto sobre el que descansaba. Dijimos al comienzo que la física aristotélica (y también gran parte de la cosmología) es en realidad una metafísica de lo sensible y que por lo mismo no produciría admiración el hecho que la *Física* esté repleta de consideraciones metafísicas y que precisamente culmine con la demostración de la existencia de un Primer Motor Inmóvil: convencido radicalmente que "si no existiera lo eterno no existiría tampoco el devenir", el Estagirita coronó también sus investigaciones físicas demostrando puntualmente la existencia de este principio. Una vez más, se manifiesta como determinante por completo el resultado de la "segunda navegación" y las adquisiciones del platonismo, irreversibles.

5. Matemáticas y naturaleza de sus objetos

Aristóteles no dedicó especial atención a las ciencias matemáticas: nutría por ellas intereses bastante inferiores respecto de Platón, quien había hecho de ellas una vía de acceso obligada a la metafísica de las Ideas y en el portón de su Academia había escrito: "No entre quien no sea geómetra".

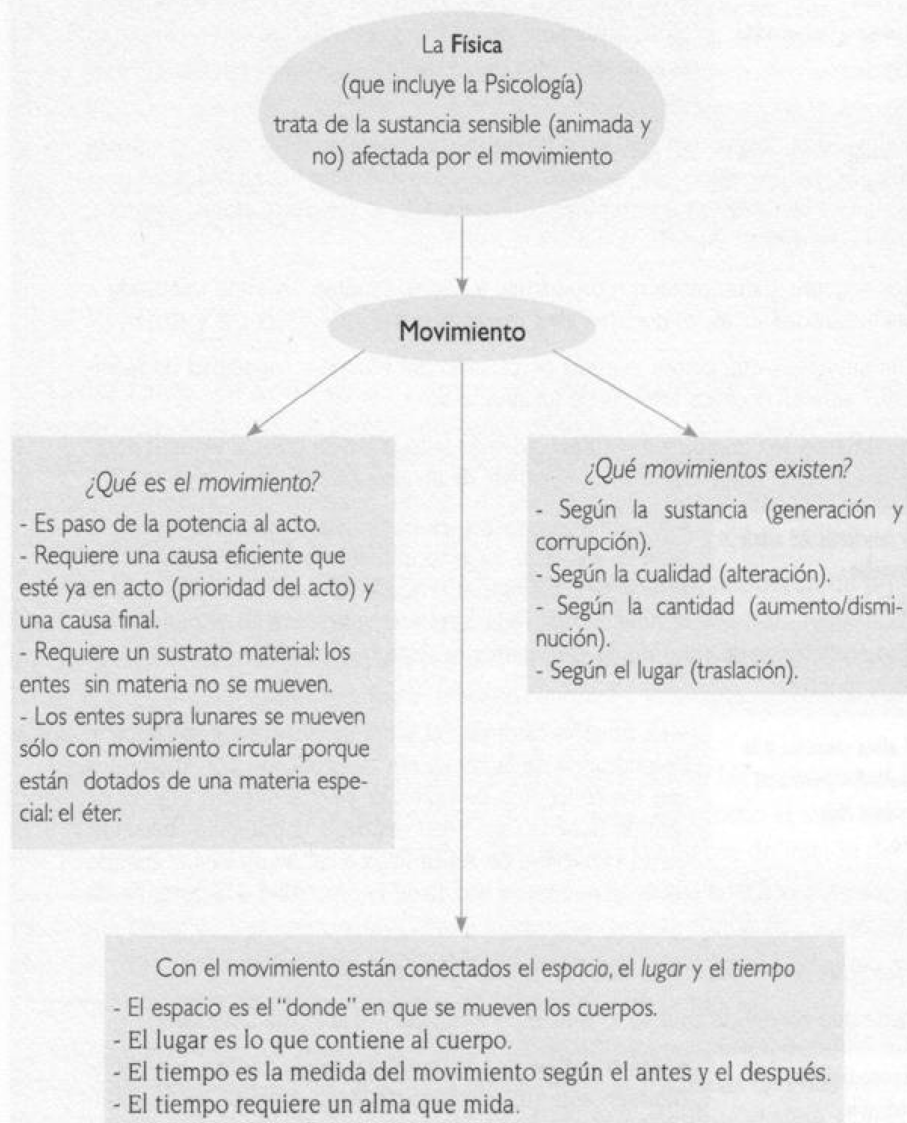
Sin embargo, el Estagirita supo dar, también en esta área, su contribución especial y relevante al determinar, por primera vez y de modo correcto, cuál es el estatuto ontológico de los objetos de los que se ocupan las ciencias matemáticas. Esta contribución merece, pues, que se la recuerde de modo preciso.

Platón y muchos platónicos habían entendido los números y los objetos matemáticos en general, como "entidades ideales separadas de lo sensible". Otros Platónicos habían intentado mitigar esta ardua concepción, haciendo a los objetos matemáticos inmanentes en las cosas sensibles, pero manteniendo firme la convicción de que se trata de realidades inteligibles distintas de lo sensible. Aristóteles refuta ambas concepciones juzgando, una más absurda que la otra y por lo mismo absolutamente inaceptables. Él destaca lo que sigue. Podemos considerar las cosas sensibles, prescindiendo de todas las otras propiedades, sólo en cuanto cuerpos de tres dimensiones: luego, avanzando en el procedimiento de abstracción, podemos considerarlas sólo según dos dimensiones, es decir, como superficies, prescindiendo de todo lo demás; posteriormente podemos considerarlas como objetos largos y luego como unidades indivisibles, pero que tienen posición en el espacio, es decir, como puntos; finalmente podemos considerarlas como

unidades puras, es decir, como entidades indivisibles y sin posición espacial, es decir, como unidades numéricas.

Esta es la solución aristotélica. Los objetos matemáticos no son entidades reales, mucho menos algo irreal. Ellos subsisten "potencialmente" en las cosas sensibles y nuestra razón las "separa" mediante la abstracción. Son, pues, entes de razón, que subsisten "en acto" sólo en nuestra mente, justamente por nuestra capacidad de abstracción (es decir, ellos subsisten como "separados" sólo en la mente y por la mente) y "en potencia" subsisten en las cosas como sus propiedades intrínsecas. Esta reducción parcial de los entes matemáticos a la dimensión mental salvó a Aristóteles del matematicismo en que cayeron los inmediatos discípulos de Platón y en particular su sucesor Espeusipo y al mismo tiempo, le permitió desarrollar, en sentido original, los logros de la "segunda navegación", que constituyen la parte más significativa de la filosofía del maestro.

ARISTÓTELES
La física y el movimiento



MAPA CONCEPTUAL

IV – La Psicología

El alma y su actividad
→§ 1

• La Psicología, que en Aristóteles es considerada como parte integrante de la física, estudia los seres físicos en cuanto animados. Los seres animados son tales a causa de un principio de vida, es decir, el alma.

Del alma es la "forma" (en sentido ontológico) la "entelequia" (es decir, el acto, la perfección) de un cuerpo. Sin embargo, los seres vivientes no tienen todos las mismas funciones y por lo tanto tendrán principios vitales (es decir, almas) diversos, según las funciones específicas que les son propias:

1) los vegetales, que pueden reproducirse y crecer, tendrán un alma adecuada a estas facultades suyas, es decir, *un alma vegetativa;*

2) los animales, que tienen además percepción del mundo y capacidad de movimiento, estarán dotados además de un *alma sensitiva;*

3) finalmente, los hombres que tienen además la facultad de razonar estarán dotados, además del alma vegetativa y sensitiva, de un *alma racional.*

Las funciones del alma vegetativa
→§ 2

• El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida, es decir, el principio que gobierna y regula las actividades biológicas. Preside la "reproducción" que es la finalidad de toda forma de vida finita en el tiempo. En efecto, toda forma de vida, aun la más elemental, está hecha para la eternidad y no para la muerte.

El alma sensitiva y la facultad cognoscitiva unida a ella
→§ 3

• La función cardinal del alma sensitiva es la sensación. El fenómeno de la sensación es explicado por Aristóteles con los conceptos de potencia y acto: nuestro órgano de sentido tiene la capacidad –es decir, la potencia– de sentir y esta capacidad de sentir llega a ser sentir *en acto* cuando se pone en contacto con el objeto sensible que tiene la capacidad o la potencia de ser sentido.

• Pero ¿qué se verifica efectivamente en este contacto?

Sucede que el sentido asimila lo sensible y exactamente la forma del mismo.

El conocimiento inteligible
→§ 4

• Más compleja es la génesis del conocimiento inteligible. También este tipo de conocimiento consiste en la asimilación de una forma; pero, en este caso, se trata no de la forma sensible sino de la inteligible.

Una vez más, Aristóteles, para explicar este tipo de conocimiento, se vale de los conceptos de potencia y acto. De un lado, distingue la potencialidad del entendimiento (el llamado *entendimiento pasivo*) para conocer las formas inteligibles y del otro, una potencialidad de las formas inteligibles que están en las cosas, para ser conocidas. Llegar al acto de esta doble potencialidad presupone un entendimiento agente que actualiza la potencialidad del entendimiento para captar la forma y hacer pasar la forma contenida en la imagen de la cosa en concepto actualmente captado y poseído

Este *entendimiento activo* es comparado por Aristóteles con la luz que, de un lado, da al ojo la facultad de ver y del otro, da a los colores la facultad de ser vistos. Sólo este entendimiento está separado de la materia y es inmortal.

1. El alma y su división tripartita

La física aristotélica no indaga solamente el universo físico sino que además de los seres que están en el universo, los seres inanimados carentes de razón, y los seres animado dotados de ella. El Estagirita dedica a los seres animados una atención especial, componiendo una cantidad grande de tratados, entre los que descuella por profundidad, originalidad y valor especulativo, el célebre tratado *Sobre el alma* que debemos ahora examinar.

Los seres animados se diferencian de los inanimados en que poseen un principio que les da la vida y este es el alma. ¿Pero qué es el alma? Aristóteles, para responder a la pregunta, se remonta a su concepción metafísica hile mórfica de la realidad, según la cual todas las cosas en general son *sinolo de materia y forma* y la *materia es potencia* mientras que la forma es *entelequia* o *acto*.

Esto vale naturalmente también para los seres vivos. Ahora bien, observa el Estagirita, los cuerpos vivos tienen vida pero no son la vida, luego son como el sustrato material y potencial cuya "forma" y "acto" es el alma. Se tiene así la célebre definición del alma que ha tenido tanto éxito: "Es necesario que el alma sea sustancia como forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; pero la sustancia de esta forma es entelequia (=acto); el alma, pues, es la entelequia de un cuerpo hecho de ese modo"; "el alma, pues, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia".

Como los fenómenos de la vida –así razona Aristóteles– suponen determinadas operaciones constantes claramente diferenciadas (al punto que algunas de ellas pueden subsistir en algunos seres, aun en la ausencia de las otras), mientras que el alma, que es principio de vida, debe tener las capacidades o funciones o partes que presiden estas operaciones y la regulan. Y como los fenómenos y las funciones fundamentales de la vida son:

a. de carácter vegetativo, como nacimiento, nutrición, etc;

b. de carácter sensitivo–motriz, como sensación y movimiento;

c. de carácter intelectivo, como conocimiento, deliberación, elección, etc;

entonces, por las razones aclaradas arriba, Aristóteles introduce la distinción de:

a) "alma vegetativa"

b) "alma sensitiva"

c) "alma intelectiva o racional".

Las plantas poseen sólo alma vegetativa, los animales alma vegetativa y sensitiva, los hombres alma vegetativa, sensitiva y racional. Para poseer alma racional, el hombre debe poseer las otras dos y así el animal para poseer el alma sensitiva debe poseer la vegetativa; en cambio, es posible poseer el alma vegetativa sin las otras dos. En cuanto respecta al alma intelectiva, el discurso es distinto y complejo como se verá.

2. El alma vegetativa y sus funciones

El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida, es decir, el principio que gobierna y regula las actividades biológicas. Con su concepto de alma, Aristóteles supera claramente la explicación de los procesos vitales que daban los Naturistas. Causa del "crecimiento" no es ni el fuego ni el calor, ni en general la materia: y el fuego y el calor son, a lo sumo, con–causas, no la verdadera causa. En todo proceso de nutrición y crecimiento está presente como una regla que proporciona tamaño y crecimiento que el fuego no puede producir por sí mismo y que por lo mismo serían inexplicables sin otra cosa distinta del fuego y esto es justamente el alma. Así también el fenómeno de la "nutrición", por consiguiente, deja de explicarse por el juego mecánico de relaciones entre elementos similares (como algunos lo sostenían) o también entre ciertos elementos contrarios: la nutrición es la asimilación de lo disímil hecha posible siempre por el alma mediante el calor.

Finalmente, el alma vegetativa preside la "reproducción" que es el fin de toda forma de vida finita en el tiempo. En efecto, toda forma de vida, aun la más elemental, está hecha para la eternidad y no para la muerte.

3. El alma sensitiva, el conocimiento sensible, el apetito y el movimiento

Los animales, además de las funciones examinadas en el parágrafo anterior, poseen sensaciones, apetitos y movimiento: por tanto, se necesita admitir un principio ulterior que presida estas funciones y este es justamente el alma sensitiva.

La primera función del alma sensitiva es la sensación que, en un cierto sentido, es la más importante de las tres que se han distinguido y ciertamente la más caracterizante. Los predecesores habían explicado las sensaciones, algunos como una afección o alteración que lo semejante sufre por obra de lo semejante (por ejemplo, Empédocles y Demócrito), otros como una acción que sufre lo semejante por lo diferente. Aristóteles parte de estos intentos pero va mucho más allá. La clave de interpretación de la sensación se busca, una vez más, en la doctrina metafísica de la potencia y el acto. Nosotros tenemos facultades sensitivas que no están en acto, sino en *potencia*, es decir, *capaces* de recibir sensaciones. Son como el combustible que no quema sino en contacto con un carburante. Así la facultad sensitiva, por la simple *capacidad de sentir* llega a *sentir en acto* en contacto con el objeto sensible. Aristóteles lo explica más precisamente: "La facultad sensitiva tiene en potencia lo que el sensible tiene ya en acto [...] Ella, pues, padece en cuanto no es semejante; pero cuando ha padecido, llega a ser semejante y es como aquel".

Pero –se preguntará– ¿qué quiere decir que la sensación es hacerse semejante a lo sensible? No se trata, evidentemente, de un proceso de asimilación del tipo del que tiene lugar en la nutrición; en la asimilación de la nutrición, en efecto, se asimila la materia, en cambio en la sensación *se asimila únicamente la forma*.

El Estagirita examina, por lo tanto, los cinco sentidos y los sensibles que les son propios a cada uno. Cuando un sentido coge el sensible propio, entonces la sensación correspondiente es infalible. Además de los "sensibles propios" hay también los "sensibles comunes" que como, por ejemplo, el movimiento, el reposo, el tamaño no son percibidos por ninguno de los sentidos en particular sino que pueden ser percibidos por todos. Se puede, pues, hablar de un "sentido común" que es como un sentido no específico o, mejor aún, que es el sentido que actúa de manera no específica cuando capta lo sensible común. Además, se puede hablar sin duda, de un sentido común a propósito de sentir que se siente o de percibir que se percibe. Cuando el sentido actúa de modo no específico entonces puede fácilmente caer en el error.

De la sensación proviene la fantasía que es la producción de imágenes y la memoria que es la conservación de las mismas y finalmente la experiencia que nace de la acumulación de los hechos de memoria.

Las otras dos funciones del alma sensitiva que mencionamos al comienzo del parágrafo, son el apetito y el movimiento. El apetito nace como consecuencia de la sensación: "Todos los animales tienen por lo menos un sentido, es decir, el tacto; pero quien tiene sensación siente placer o dolor, lo placentero y lo doloroso y quien prueba estos tiene además deseo: en efecto, el deseo es apetito de lo placentero".

El movimiento de los seres vivientes, finalmente, deriva del deseo: "El motor es único: la facultad apetitiva" y precisamente "el deseo" que es "una especie de apetito". Y el deseo es puesto en movimiento por el objeto deseado que el animal capta mediante las sensaciones o de lo que, de todos modos, tiene una representación sensible. Apetito y movimiento depende, pues, estrechamente de la sensación.

4. El alma intelectiva y el conocimiento racional

Como la sensibilidad no es reductible a la simple vida vegetativa y al principio de la nutrición sino que tiene un *plus* inexplicable si no se introduce un principio ulterior al del alma sensitiva, así también el pensamiento y las operaciones unidas al mismo, son irreducibles a la vida sensitiva y a la sensibilidad sino que contienen un *plus* inexplicable si no se introduce un principio ulterior: el alma racional. De esta debemos hablar ahora.

El acto intelectivo es análogo al acto perceptivo en cuanto recibe o asimila las "formas inteligibles" como aquel era la asimilación de las "formas sensibles", pero difiere profundamente del acto perceptivo porque no está mezclado con el cuerpo y con lo corpóreo: "El órgano de los sentidos no está sin el cuerpo, mientras que la inteligencia está por cuenta propia".

También el conocimiento intelectivo, como el perceptivo, es explicado por Aristóteles en función de las categorías metafísicas de *potencia y acto*. La inteligencia es, de por sí, capacidad y potencia de conocer las formas puras; a su vez, las formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía; es necesario, por lo tanto, algo que traduzca *en acto* esta doble potencialidad de manera que el pensamiento se actualice captando en acto la forma, y la forma contenida en la imagen llegue a ser concepto captado y poseído en acto. De este modo surge la distinción hecha fuente de innumerables problemas y discusiones, tanto en la antigüedad como en el Medioevo entre "entendimiento potencial" y "entendimiento actual" o para usar la terminología que llegará a ser técnica (pero que no es de Aristóteles sino potencialmente) de entendimiento posible y entendimiento activo. Leamos la página que contiene esta distinción porque ella permanecerá como constante punto de referencia por los siglos: "Y porque en toda la

naturaleza hay algo que es materia y que es propio de cada género de cosas, (y esto es lo que está en potencia en todas las cosas) y algo que es causa eficiente, en cuanto las produce a todas, como lo hace por ejemplo el arte con la materia, así es necesario que en el alma haya estas diferencias. Hay, pues, un entendimiento potencial en cuanto que llega a ser todas las cosas y un entendimiento agente en cuanto las produce a todas, que es como un estado semejante a la luz: en efecto, también la luz, en un cierto sentido, convierte a los colores en potencia, colores en acto. Y este entendimiento está separado, es impasible y no-mezclado y es intacto por su esencia: en efecto, el agente es siempre superior al paciente y el principio es superior a la materia [...] Separado [de la materia] él es lo que es solamente y es él solo inmortal y eterno [...]".

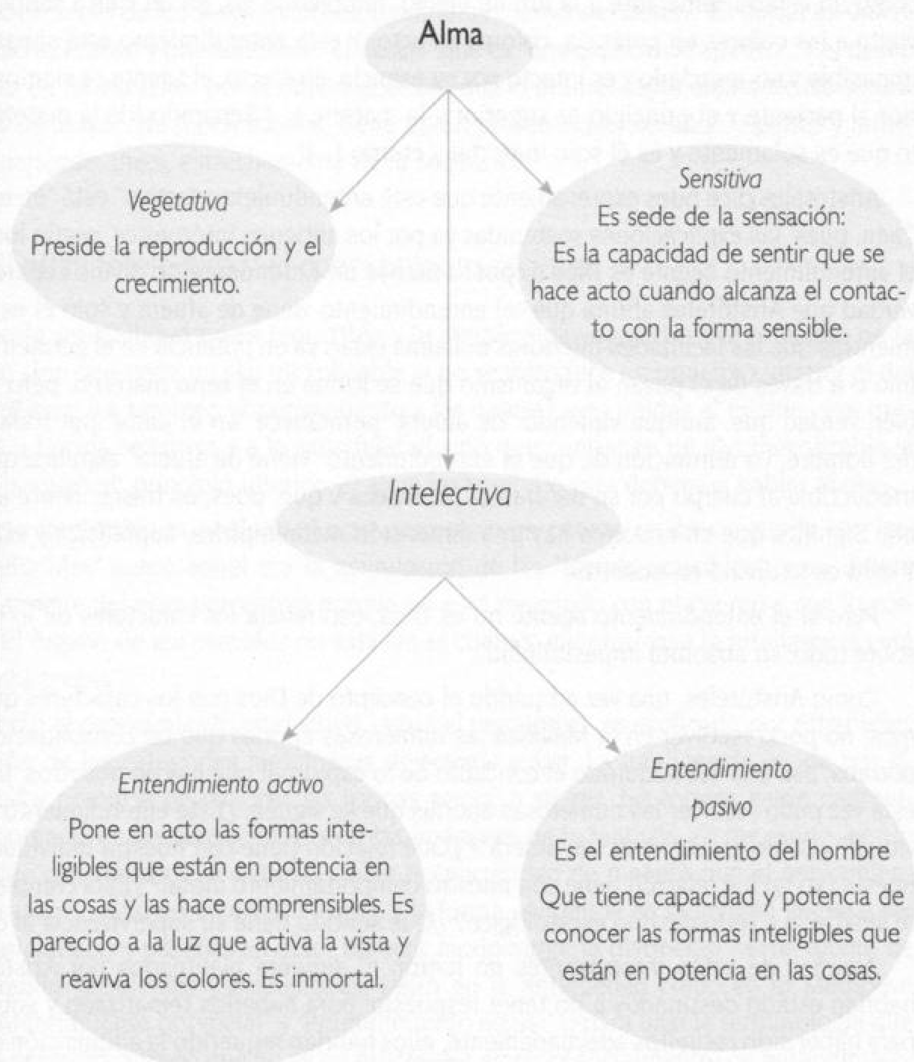
Aristóteles dice pues expresamente que este entendimiento "activo" está "en el alma". Caen, pues, las explicaciones sostenidas ya por los antiguos intérpretes, según los cuales el entendimiento agente es Dios (o por lo menos un Entendimiento divino separado). Es verdad que Aristóteles afirma que "el entendimiento viene de afuera y solo él es divino" mientras que las facultades inferiores del alma están ya en potencia en el germen masculino o a través de él pasan al organismo que se forma en el seno materno; pero es también verdad que, aunque viniendo "de afuera" permanece "en el alma" por toda la vida del hombre. La afirmación de que el entendimiento "viene de afuera" significa que él es irreductible al cuerpo por su naturaleza intrínseca y que, pues, es trascendente al sensible. Significa que en nosotros hay una dimensión metaempírica, suprafísica y espiritual. Y esto es lo divino en nosotros.

Pero si el entendimiento agente no es Dios, eso refleja los caracteres de lo divino y sobre todo, su absoluta impasibilidad.

Como Aristóteles, una vez adquirido el concepto de Dios con los caracteres que veremos, no pudo resolver en la *Metafísica* las numerosas aporías que tal consolidación comportaba, así, una vez adquirido el concepto de lo espiritual que hay en nosotros, tampoco esta vez pudo resolver las numerosas aporías que se siguen. ¿Este entendimiento es individual? ¿Cómo puede venir "de afuera"? ¿Qué relación tiene con nuestra individualidad y nuestro yo? ¿Qué relación tiene con nuestro comportamiento moral? ¿Está completamente sustraído a todo destino escatológico? ¿Qué sentido tiene su supervivencia al cuerpo?

Algunos de estos interrogantes no fueron ni siquiera planteados por Aristóteles y habrían estado destinados a no tener respuesta: para haberlos tematizado y sobre todo para haber sido resueltos adecuadamente, ellos habrían requerido la adquisición del concepto de creación que, como sabemos, es extraño no sólo a Aristóteles sino a toda la cultura griega. [Texto 3]

ARISTÓTELES
Las facultades del alma



MAPA CONCEPTUAL

V – *Las ciencias prácticas: la ética y la política*

La felicidad propia del hombre
→§ 1

• Todas las acciones humanas tienden a un fin, es decir, a la realización de un bien específico; pero cada fin particular y cada beneficio específico están en relación con un fin último y con un bien supremo, que es la felicidad.

¿Qué es la felicidad? Para la gran mayoría de los hombres es el placer o la riqueza; para algunos, en cambio, es el honor y el éxito. Pero estos presuntos "bienes" tienen todos un defecto y es que ponen al hombre a merced de aquello de lo que dependen (bienes materiales, el público, etc.) y por lo tanto la felicidad ligada a tales cosas es totalmente precaria y aleatoria.

Las virtudes éticas
→§ 2

El hombre, en cuanto ser racional, tiene como fin la realización de su naturaleza específica y la felicidad consiste justamente en la realización de su naturaleza de ser racional.

• En el hombre tienen gran importancia, además de la razón, los apetitos y los instintos, relacionados con el alma sensitiva. Tales apetitos e instintos se oponen por sí a la razón, pero pueden ser regulados y dominados por ella. La sumisión del alma sensitiva a la razón se da por las virtudes *éticas* que no son más que los modos como la razón instaura su soberanía sobre los instintos.

De hecho, las virtudes éticas se traducen en una búsqueda de la "justa medida" entre el "exceso" y el "defecto" en los impulsos y las pasiones. Esta búsqueda y adquisición de la justa medida mediante la repetición se traduce en *habitus* y constituye la personalidad moral del individuo. Aristóteles teoriza de este modo la máxima de los Griegos: "nada en demasía".

Las virtudes dianoéticas de la sabiduría y la sapiencia
→§ 3

• Junto a estas virtudes éticas, ligadas a la vida práctica, existen virtudes –las llamadas *virtudes dianoéticas*– que orientan al hombre hacia el conocimiento de las verdades inmutables y al Bien supremo, ya para aplicarlo a la vida concreta y entonces se tiene la *sabiduría*, ya a un fin puramente contemplativo y se tiene la *sapiencia*.

La suma felicidad y el contacto con lo divino consisten justamente en la *contemplación* de las realidades que están más por encima del hombre.

Esta doctrina lleva a las extremas consecuencias uno de los rasgos esenciales de la espiritualidad de los Griegos.

Psicología del acto moral
→§ 4

• Aristóteles presenta también un detallado análisis de la Psicología del acto moral y distingue:

1) la *deliberación o* localización de los medios que hacen posible la actuación de determinados fines;

2) la *elección* o decisión de tomar los medios, es decir, qué medios se deben emplear y su puesta en acto

3) la *volición* que es la elección de los fines mismos, de los que depende propiamente la bondad o la maldad del hombre, según elija los verdaderos bienes o en cambio los bienes aparentes y falaces

El hombre es un animal político
→§ 5

• Aristóteles considera al hombre no sólo como "animal racional" sino también como "animal político" (un viviente no–político sólo puede ser un animal o un dios).

Por hombre "político" entiende Aristóteles no a todos los hombres sin distinción sino (ligado como está al estado político–social de su época) a aquel que goza de los derechos políticos y ejercita en mayor o menor parte la administración de la ciudad.

Por consiguiente los colonos no gozan de estos privilegios y los obreros y campesinos no son considerados hombres–ciudadanos a pleno título. Los esclavos, que no gozan de ningún derecho, en un cierto sentido, no son considerados hombres a pleno título sino como meros instrumentos animados.

Las diversas formas de constitución del Estado
→§ 6-7

• Aristóteles formula un esquema orgánico de las diversas formas de constituciones del Estado, fundándose en dos puntos clave:

1) la figura de quien ejerce el poder (si "uno sólo" o "pocos" o "muchos");

2) la manera como quien ejerce el poder lo ejerce (en función del "bien común" o del "interés privado").

Se obtienen así, combinando las dos perspectivas, las siguientes formas de gobierno: la "monarquía", la "aristocracia", la "politía" (una democracia ordenada por la ley), cuando quien manda actúa por lo mejor; la "tiranía", la "oligarquía" y la "democracia" (= demagogia) cuando quien ejerce el poder está movido por intereses privados y no por el bien común.

1. El fin supremo del hombre o sea la felicidad

En la sistematización del saber, luego de las "ciencias teóricas" vienen las "ciencias prácticas" que miran a la conducta del hombre y el fin que desean alcanzar, sea individualmente, sea como miembros de una sociedad política. El estudio de la conducta o del

fin del hombre como individuo es la "ética", el estudio de la conducta y del fin del hombre como miembro de una sociedad es la "política".

Todas las acciones humanas tienden a "fines" que son "bienes"; el conjunto de las acciones humanas y de los fines particulares a los que ellas tienden, está subordinado a un "fin último" que es el "bien supremo" al que todos los hombres, unánimemente, llaman "felicidad".



Frontispicio de la Ética de Aristóteles en un manuscrito miniado de la época renacentista (Biblioteca Nacional de Turín)

¿Pero qué es la felicidad?

a) Para la multitud es el placer y el goce. Pero una vida gastada en el placer es una vida que hace "semejantes a los esclavos" y "digna de las bestias".

b) Para algunos, la felicidad es el honor (honor era para el hombre antiguo lo correspondiente de lo que para el hombre de hoy es el éxito) Pero el honor es algo extrínseco que, en gran parte, depende de quien lo confiere. Y de cualquier manera, más vale aquello por lo que se merece el honor que no es sino un resultado y una consecuencia.

c) Para otros, la felicidad está en la adquisición de riquezas. Pero ésta, para Aristóteles, es la más absurda de las vidas, precisamente es una "vida contra naturaleza" porque la riqueza no es sino un medio para otra cosa y no puede valer como un fin.

El bien supremo realizable por el hombre (y por lo tanto, la felicidad) consiste en perfeccionarse en cuanto hombre, es decir, aquella actividad que diferencia al hombre de todas las otras cosas. Por lo tanto, no puede consistir en el simple vivir como tal, porque también los seres vegetativos viven, menos aun en la vida sensitiva que es común también con los animales. Queda, pues, la actividad de la razón: el hombre que quiere vivir bien, debe vivir siempre de acuerdo con la razón.

Como se ve, el discurso socrático–platónico es plenamente recibido aquí. Aún más, Aristóteles afirma claramente no sólo que cada uno de nosotros es un alma, sino que es la parte más alta del alma: "Y si el alma racional es la parte dominante y mejor parece que cada uno de nosotros consista en ella"; "es, pues, claro que cada uno es sobre todo entendimiento". Aristóteles proclama, pues, como valores supremos los del alma, aunque, con su fuerte sentido realista, reconoce una utilidad también a los bienes materiales en cantidad necesaria, pues ellos, si no pueden dar la felicidad con su presencia, pueden (en parte) comprometerla con su ausencia.

2. Las virtudes éticas como "justo medio" o "medio entre los extremos"

El hombre es principalmente razón, pero no sólo razón. En efecto, en el alma "hay algo extraño a la razón que se le opone y le resiste" y que sin embargo "participa de la razón". Más exactamente, "la parte vegetativa no participa para nada de la razón, mientras que la facultad del deseo y en general de los apetitos, participa de ella en alguna medida en cuando la escucha y le obedece". Ahora bien, el dominio de esta parte del alma y el sometimiento de la misma a los dictámenes de la razón es la "virtud ética", la virtud del comportamiento práctico.



El Prefacio del primer libro de la Ética Nicomaquea de Aristóteles en un códice del siglo XV

Este tipo de virtud se adquiere con la repetición de una serie de actos sucesivos, es decir, con la costumbre.

Las virtudes llegan a ser así "hábitos" o "estados" o "modos de ser" que nosotros mismos hemos construido del modo indicado. Como son muchos los impulsos y las tendencias que la razón debe moderar, así son muchas las "virtudes éticas", pero todas tienen una característica común esencial. Impulsos, pasiones y sentimientos tienden al *exceso* o al *defecto* (al demasiado o al demasiado poco); la razón, interviniendo, debe poner la "justa medida" que es la *vía media*" o la "mediedad" entre los dos excesos. El valor, por ejemplo, es una vía media entre la temeridad y la vileza, la liberalidad es el justo medio entre la prodigalidad y la avaricia.

Es claro que esta mediedad no es una especie de mediocridad sino un "culmen" un valor, en cuanto *victoria de la razón sobre los instintos*. Aquí hay casi una síntesis de toda la sabiduría griega que había hallado expresión en los poetas gnómicos, en los Siete Sabios que habían señalado la regla suprema de la acción en la "vía media", en el "nada de más", en la "justa medida" así como aparece la adquisición de la enseñanza pitagórica que indicaba la perfección en el "límite" y una explotación del concepto de la "justa medida" que juega tanto papel en Platón.

Entre todas las virtudes éticas sobresale la justicia que es la "justa medida" según la cual se distribuyen los bienes, las ventajas, las ganancias y sus contrarios. Y, como buen griego, Aristóteles reafirma el más alto elogio a la justicia: "[...] Se piensa que la justicia sea la más importante de las virtudes y que ni la estrella matutina ni la estrella vespertina son tan dignas de admiración"; y decimos con el proverbio: "en la justicia está comprendida toda virtud".

3. Las virtudes dianoéticas y la perfecta felicidad

La perfección del alma racional en cuanto tal es, en cambio, llamada por Aristóteles "virtud dianoética". Y como el alma racional tiene como dos aspectos, según se vuelva a las cosas mudables de la vida del hombre o a las realidades inmutables y necesarias, es decir, a los principios y a las verdades supremas, entonces dos serán, fundamentalmente, las virtudes dianoéticas: la "sa–biduria" (prhónesis) y la "sa–piencia" (sophia). La sabiduría consiste en la recta dirección de la vida del hombre, es decir, en la deliberación sobre el modo correcto en torno a lo que es bueno o malo para el hombre. La sapiencia, al contrario, es el conocimiento de aquellas realidades que están por encima del hombre, es decir, la ciencia teórica y en especial, la metafísica.



Página miniada de un códice del siglo XIV que contiene la Ética Nicomaquea de Aristóteles traducida por Nicola di Oresme (Bruselas, Biblioteca Real de Bélgica)

Justamente en el ejercicio de esta última virtud, que es la perfección de la actividad contemplativa, el hombre alcanza la máxima felicidad y una especie de contacto con lo divino.

He aquí uno de los pasajes más significativos de Aristóteles: "[...] Así, pues, la actividad de Dios, que sobresale por beatitud, será contemplativa; y por consiguiente, la actividad humana que es la más afín, será la de producir la más grande felicidad. Una prueba, pues, es el hecho que todos los otros animales no participan de la felicidad porque están completamente privados de tal facultad. Para los dioses, en efecto, toda la vida es feliz, mientras que para los hombres lo es en la medida en que les compete una cierta semejanza con aquel tipo de actividad: en cambio, ningún otro de los animales es feliz, porque no participa en algún modo de la contemplación. Por consiguiente, cuanto se extiende la contemplación, se extiende la felicidad".

Esta es la formulación más típica del ideal que los viejos filósofos de la naturaleza había buscado realizar en su vida, que Sócrates había comenzado a explicitar desde el punto de vista conceptual y que Platón había teorizado ya. Pero en Aristóteles se da la tematización de la tangencia de la vida contemplativa con la divina que faltaba en Platón, porque el concepto de Dios como Mente suprema, Pensamiento de pensamiento, aparece sólo en Aristóteles. [Texto 4]

4. Indicios sobre la psicología del acto moral

Aristóteles tiene también el mérito de haber intentado superar el intelectualismo socrático. Como buen realista que era, se dio cuenta de que una cosa es "conocer el bien" y otra "hacer y actuar bien" y por consiguiente, buscó determinar los procesos psíquicos que presupone el acto moral.

Llamó la atención sobre todo sobre el acto de *elección* (*prohâiresis*) al que unió estrechamente con el de la "deliberación". Cuando deseamos alcanzar determinados fines establecemos mediante la "deliberación" cuáles y cuantos medios hay que poner en acto para llegar a tales fines, desde los más remotos a los más próximos. La "elección" obra sobre estos últimos, poniéndolos en acto. Para Aristóteles, pues, la "elección" mira sólo a los "medios" no a los fines; luego nos hace responsables pero no necesariamente buenos (o malos). En efecto, ser buenos depende de los *fines* y para Aristóteles los fines no son objeto de elección sino de "volición". Pero la voluntad quiere siempre y sólo el bien o mejor, lo que "aparece bajo el vestido de bien". De modo que para ser buenos es necesario desear

el "bien verdadero y no el aparente", pero el verdadero bien lo reconoce sólo el hombre virtuoso, es decir, el que es bueno. Como se ve, se gira en un círculo que, por lo demás, es interesantísimo. Lo que Aristóteles busca y no logra aún encontrar, es el "libre arbitrio". Y justamente por esto, sus análisis son de gran importancia aunque problemáticos. Aristóteles comprendió y subrayó que "el hombre virtuoso ve lo verdadero en cada cosa en cuanto es regla o medida de cada cosa". Pero no explicó cómo y por qué se es virtuoso. Entonces no sorprende el hecho que Aristóteles llegue a sostener que, una vez llegados a ser viciosos no se puede no ser tales, aunque en el comienzo era posible no llegar a serlo. Pero es deber reconocer que no sólo Aristóteles sino ningún filósofo griego llegó a resolver estas aporías y que el Occidente descubrirá los conceptos de voluntad y de libre albedrío solo con el pensamiento cristiano.

5. La ciudad y el ciudadano

El bien del individuo es de la misma naturaleza que el bien de la Ciudad; pero éste es "más bello y más divino" porque se extiende de la dimensión de lo privado a la de lo social a la que el hombre griego era especialmente sensible en cuanto concebía al individuo en función de la Ciudad y no la Ciudad en función del individuo. Por lo demás, Aristóteles da a este modo de pensar de los Griegos una expresión paradigmática, definiendo al hombre mismo como "animal político" (es decir, no como simple animal que vive en sociedad sino que vive en sociedad políticamente organizada). En efecto, sólo quien es autártico puede no hacer parte de una comunidad o de una sociedad y no tiene necesidad de nada, pero este sólo puede serlo "o una fiera o un dios".


GLI OTTO LI
BRI DELLA REPVBLICA,
CHE CHIAMONO
POLITICA
DI ARISTOTILE.
Nuouamente tradotti di Greco in uulgare Italiano.
PER ANTONIO BRVCIOLI.

IN VENETIA NEL MDXLVII.

Edición original de la Política, en la versión italiana de Antonio Brucioli (Venecia, 1547).

Sin embargo, Aristóteles no considera "ciudadanos" a cuantos viven en la Ciudad y sin los cuales no podría existir la Ciudad. Para ser ciudadano, es necesario tomar parte en la administración de la cosa pública, es

decir, hacer parte de las Asambleas que legislan y gobiernan la Ciudad y administran la justicia. Por consiguiente, ni los colonos ni el miembro de una Ciudad conquistada podían ser "ciudadanos". Ni siquiera los obreros, aunque fueran libres (es decir, aunque no fueran forasteros o extranjeros) pueden ser ciudadanos porque les falta "el tiempo libre" necesario para participar en la administración de la cosa pública. Así, los ciudadanos resultan ser muy limitados en número mientras que todos los demás terminan por ser, de algún modo, medios que sirven para satisfacer las necesidades de los primeros. Las estructuras políticas del momento histórico, en este punto, condicionan el pensamiento aristotélico hasta llevarlo a la teorización de la esclavitud. El esclavo es, para él, como "un instrumento que precede y condiciona los otros instrumentos" y sirve para la producción de objetos y bienes de uso, además de los servicios. Y el esclavo es tal "por naturaleza".

Y como con frecuencia el esclavo era un prisionero de guerra, Aristóteles sintió la necesidad de establecer que de las guerras de griegos contra griegos no debían provenir esclavos sino de las guerras de los Griegos contra los Bárbaros, dado que estos, "por naturaleza", son inferiores. Este es el viejo prejuicio racial de los helenos que Aristóteles reafirma, pagando, también en este caso, un pesado tributo a la propia época y sin darse cuenta de ello, yendo contra los principios de su propia filosofía que se prestaban para desarrollos en dirección contraria.

6. El Estado y sus formas

El Estado puede tener diferentes formas, es decir, diferentes constituciones. La constitución es "la estructura que da orden a la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todas las cargas y sobre todo de la autoridad soberana". Ahora bien, como el poder soberano puede ser ejercido por:

1) un hombre solo;

2) pocos hombres;

3) la mayor parte;

y además, como el que gobierna puede gobernar:

a) según el bien común;

b) según el propio interés privado;

entonces; son posibles tres formas de gobierno recto y tres de gobierno corrupto:

1ª) monarquía; 2ª) aristocracia; 3ª) "politía";

1b) tiranía; 2b) oligarquía; 3b) democracia.

Aristóteles entiende por "democracia" un gobierno que, descuidando el bien común, mira favorecer *de manera indebida* los intereses de los más pobres y por lo tanto, entiende la "democracia" en el sentido de "demagogia". El precisa que el error en el que cae esta forma de gobierno demagógico consiste en considerar que porque todos son iguales en la libertad, todos puedan y deban ser iguales *también en todo lo demás*.

Aristóteles afirma que en abstracto son mejores las dos primeras formas de gobierno, pero realísticamente piensa que, en concreto, dados los hombres como son, la mejor forma es la "politía" que es sustancialmente una constitución que valora el grupo medio. En efecto, la "*politía*" es prácticamente una vía media entre la oligarquía y la democracia, o si se prefiere, una democracia equilibrada por la oligarquía que asume los cualidades quitándole los defectos.

Las posibles formas de gobierno según Aristóteles. El esquema de las posibles formas de gobierno que se encuentran en la *Política* de Aristóteles deriva del de Platón y puede representarse como sigue:

Tipo de gobierno	si se gobierna en vista del *Bien público*	Si se gobierna en vista del *interés privado*
Gobierno de uno sólo	monarquía	tiranía
Gobierno de pocos	aristocracia	oligarquía
Gobierno de muchos	politía	democracia

La *politía* en verdad tiene una posición un poco excéntrica respecto del esquema, siendo, propiamente una especie de via media entre la oligarquía y la democracia.

7. El Estado ideal

Puesto que el fin del Estado es moral, es evidente que a lo que debe mirar es al incremento de los bienes del alma, es decir, al incremento de la virtud. En efecto, Aristóteles escribe: "Podemos decir que feliz y floreciente es la Ciudad virtuosa. Es imposible que obtenga resultados felices quien no realiza buenas acciones o ninguna buena acción, ni de un individuo ni de una Ciudad puede realizarse sin virtud ni sensatez. El valor, la jus-

ticia, la sensatez de una Ciudad tienen el mismo poder y forma cuya presencia en un ciudadano privado hace que a este se le llame justo, sensato y sabio".

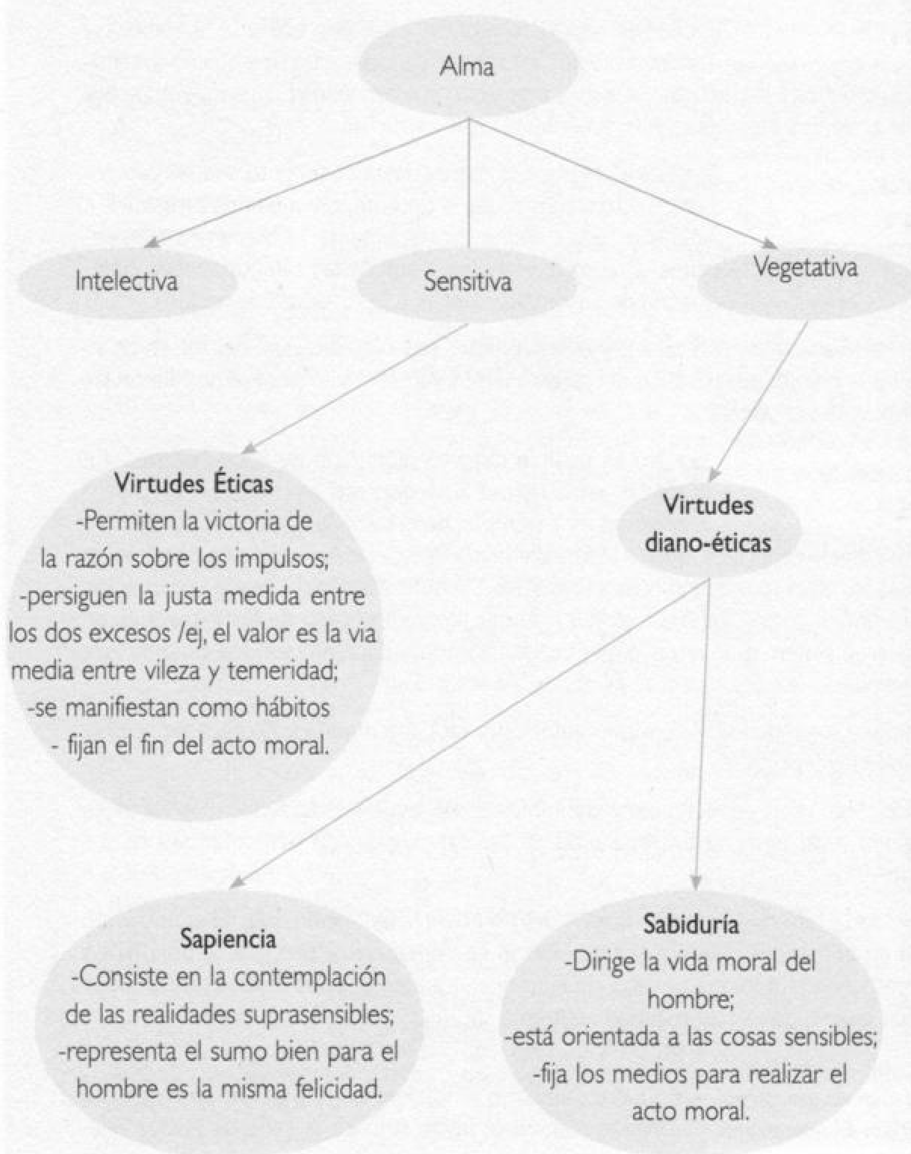
Aquí está reafirmado el gran principio platónico de la correspondencia entre Estado y el alma de cada ciudadano.

La Ciudad perfecta debería ser, para Aristóteles, a la medida del hombre: ni muy populosa ni muy poco. También el territorio debería tener características análogas: tan grande que baste para satisfacer las necesidades sin producir lo superfluo. Las cualidades de los ciudadanos son las características propias de los Griegos: una vía media o mejor, una síntesis entre las características de los pueblos nórdicos y las de los pueblos orientales. Los ciudadanos (que como sabemos son los que directamente gobiernan) serán, cuando jóvenes, guerreros, consejeros y cuando viejos, sacerdotes. De esta manera se explotará adecuadamente, en justa medida, la fuerza que tienen los jóvenes y la sensatez que tienen los viejos. Finalmente, porque la felicidad de la Ciudad depende de la felicidad de cada ciudadano, será necesario, mediante una adecuada educación, volver, en cuanto sea posible, a cada ciudadano, virtuoso.

Vivir en paz y hacer las cosas bellas (contemplar) es el ideal supremo al que debe mirar el Estado.

Por lo tanto, dice Aristóteles, es necesario hacer la guerra sólo teniendo como finalidad la paz, trabajar para poderse liberar de las necesidades del trabajo, hacer las cosas necesarias y útiles para poder ganar el libre descanso y por lo mismo hacer las cosas bellas, es decir, contemplar. [Texto 5]

ARISTÓTELES
La ética



VII – *La lógica, la retórica y la poética*

La lógica en relación con otras ciencias
→§ 1

• La lógica, que Aristóteles llamaba *analítica* no entra en el esquema general de las ciencias.

Ella, en efecto, constituye una propedéutica a todas las ciencias (y por lo tanto se conecta, a un tiempo con la teórica, la práctica y la poética). La lógica muestra cómo procede el pensamiento sobre la base de qué elementos y de acuerdo con qué estructura.

Las categorías
→§ 2

• Los elementos primeros del pensamiento son las categorías: esto significa que si descomponemos una proposición simple (por ejemplo "Sócrates corre") obtenemos elementos (por ejemplo "Sócrates" y "corre") referibles a una de las categorías (por ejemplo, "Sócrates" a la categoría de sustancia y "corre" a la categoría de acción).

Las categorías son, pues, los géneros supremos (además de aquel del ser, como se vio en la metafísica) también del razonamiento y justamente por eso son llamadas también "predicamentos".

La definición
→§ 3

• No es posible dar una definición de las categorías. En efecto, para definir un concepto se necesita el género próximo (por ejemplo, en el caso del "hombre", "animal") y la diferencia específica, que es la que distingue la especie del objeto en cuestión de todas las otras (por ejemplo, en el caso del "Hombre" "racional": de ahí la definición del hombre como "animal racional"). Ahora bien, en el caso de las categorías no existe un género más extenso que pueda incluirlas en cuanto son los géneros más universales. Por consiguiente es imposible definirlas.

También los individuos son indefinibles por su particularidad: de ellos es posible sólo la percepción.

En cambio, son perfectamente definibles todas aquellas nociones que están en diverso nivel entre la universalidad de las categorías y la particularidad de los individuos.

• Verdad y falsedad se tienen en el "juicio" y no en la definición, y en su enunciación sea en la "proposición" En la proposición se ponen nexos precisos (afirmativos y negativos) entre un predicado y un sujeto: ahora bien, si tales nexos corresponden a los que se dan en la realidad se tendrá un juicio verdadero (y por lo tanto una proposición verdadera) si no, falso.

El silogismo como forma perfecta del razonamiento
→§ 5

• El razonamiento verdadero y propio, sin embargo, no consiste sólo en el juicio sino en la serie de juicios rela-

cionados oportunamente. La relación rigurosa y perfecta de los juicios constituye al silogismo.

El silogismo (por ejemplo: "si todos los hombres son mortales y si Sócrates es hombre, entonces Sócrates es mortal") conecta tres proposiciones de las cuales las dos primeras son llamadas premisas y la tercera, conclusión.

La bisagra del juicio es el termino medio (en el ejemplo: "hombre") que no aparece en la conclusión.

Aristóteles deduce de la posición del término medio en las premisas las distintas formas de silogismo.

Los diversos modos y tipos de silogismo
→§ 5

• A parte de estas diferencias técnicas, existen diversos modos de considerar al silogismo. En efecto, puedo considerarlo sólo desde el punto de vista formal (es decir, en su coherencia formal) sin ocuparme del contenido; o también puedo prestar atención al contenido de verdad de sus premisas y entonces tendré el silogismo científico o demostrativo; o también puedo contentarme con premisas no verdaderas sino verosímiles o probables y entonces tendré el silogismo dialéctico. Finalmente, podré dirigir mi atención –pero refutar y defenderme de ellos– a los silogismos falsos (= parasilogismos) que parecen verdaderos en apariencia pero que están fundamentados en premisas ambiguas o engañadoras. En tales casos se trata de silogismos ergotistas.

El silogismo científico y sus bases verdaderas
→§ 6-7

• Es importante, sobre todo, el segundo tipo de silogismo porque en él se basa la ciencia.

Pero podría preguntarse: ¿qué garantiza la verdad de las premisas en el silogismo científico?

No puede ser otro silogismo porque, de lo contrario, se llegaría hasta el infinito, por lo tanto deberá ser una forma de conocimiento inmediato como la "intuición" (por ejemplo la aprehensión inmediata de los primeros principios) o también la "inducción" (procedimiento que lleva del particular al universal).

Las características de la ciencia y el papel del principio de no-contradicción
→§ 8

• Para que una ciencia se constituya en su conjunto, no bastan ni siquiera los solos silogismos científicos, son necesarias otras condiciones:

1) la aceptación de la existencia del ámbito sobre el que trata la investigación (por ejemplo, en las matemáticas será el dominio de los números);

2) la definición de algunos términos operativos (por ejemplo, en las matemáticas, los pares y los impares);

3) algunos axiomas, es decir, proposiciones verdaderas de verdad intuitiva. Algunos de estos son "universales" como el principio de no-contradicción ("no se puede afirmar y negar al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, un mismo carácter de una misma cosa") que vale para todas las ciencias, en cuento es presupuesto de todo tipo de demostración. Este principio no puede ser contradicho porque para negarlo se estaría obligado a hacer uso del mismo, es decir, a afirmarlo: en esto, justamente, está su firmeza, necesidad y universalidad.

La retórica y el silogismo dialéctico
→§ 9-10

• El silogismo dialéctico, basado sobre la opinión, sirve para fundamentar la retórica. El arte de la retórica se propone descubrir cuáles son los medios y los modos para convencer. Para alcanzar este propósito, emplea instrumentos: uno es el *entimema*, consistente en un silogismo dialéctico abreviado; otro es el *ejemplo* que tiene la ventaja de evidenciar, de modo inmediato, cualquier razonamiento.

• Aristóteles, a diferencia de Platón, no condenó el arte por su carácter engañador sino que le atribuyó un valor catártico (purificador). El arte –sostiene el Estagirita– es mimesis de la realidad ciertamente pero no una imitación pasiva y mecánica sino una imitación creativa que reproduce las cosas según la dimensión de lo posible y de lo universal. El aspecto catártico consiste en el hecho que él libera de las pasiones o las sublima en el placer estético.

1. La lógica o la "analítica"

En el esquema en que Aristóteles subdividió y sistematizó las ciencias no encuentra lugar la "lógica" porque esta considera la forma que debe tener cualquier tipo de discurso que pretenda demostrar alguna cosa y en general que quiera ser probatorio. La lógica muestra cómo funciona el pensamiento cuando piensa, cuál es la estructura del razonamiento, los elementos del mismo, como es posible proporcionar demostraciones, qué tipos y modos de demostración existen, qué puede demostrarse y cuando.

Por lo tanto el término *organon* que significa "instrumento" introducido por Alejandro de Afrodisia para designar la lógica en su conjunto (y usado sucesivamente también como título para el conjunto de los escritos aristotélicos sobre la lógica) define bien el concepto y el fin de la lógica aristotélica que quiere proporcionar justamente instrumentos necesarios para enfrentar cualquier tipo de investigación.

Se debe sin embargo observar que el término "lógica" no fue usado por Aristóteles para designar lo que nosotros entendemos hoy con él. Él se remonta a la época de Cicerón (y tal vez es de origen estoico) pero se consolidó probablemente solo con

Alejandro de Afrodisia. El Estagiritia llamaba a la lógica con el término "analítica" (y los escritos fundamentales del *Organonon* tienen como título *Analíticos*. La analítica (del griego *análisis* que quiere decir "resolución") explica el método con que nosotros, partiendo de una conclusión dada, la despejamos precisamente en los elementos de los que procede, es decir, en las premisas y en los elementos de donde surge y por lo tanto, la fundamentamos y la justificamos.

2. Las categorías o "predicamentos"

El tratado sobre las categorías estudia lo que puede considerarse el elemento más simple de la lógica. Si tomamos una proposición como "el hombre corre" o "el hombre vence" y cortamos el nexo, es decir separamos el sujeto del predicado, obtenemos palabras sin "conexión" es decir, fuera de todo vínculo con la proposición, como "hombre", "vence", "corre" (es decir, términos no combinados y que al combinarse da origen a la proposición).

Ahora bien, dice Aristóteles: "De las cosas que se dicen sin ninguna conexión, cada una significa o la sustancia o la cantidad o la cualidad o la relación o el donde, o el cuando o el ser en una posición, o el haber o el hacer o el padecer". Como se ve, se trata de las categorías, que conocemos por la *Metafísica*.

Desde el punto de vista metafísico, las categorías representan los significados fundamentales del ser, desde el punto de vista lógico deben ser (y por consiguiente) los "géneros supremos" a los que debe referirse cualquier término de la proposición. Tomemos la proposición "Sócrates corre" y descompongámosla: obtenemos "Sócrates" que entra en la categoría de "sustancia" y "corre" que entra en la categoría del "hacer". Así, si digo "Sócrates está ahora en el Liceo" y descompongo la proposición, "en el Liceo" se puede reducir a la categoría del "donde" mientras que "ahora" lo será a la del "cuando" y así sucesivamente.

• **Categoría**. En el significado común que tenía el término griego, significaba "acusación" o "imputación". No tiene correspondiente en las leguas modernas y por eso se prefirió no traducirlo sino transponerlo. Aristóteles es el creador del concepto filosófico expresado por este término. Se trata de un concepto bastante importante que tiene tres precisas valencias, conexas estrechamente entre sí:

1) En sentido ontológico significa las divisiones originales o "figuras del ser" es decir, *aquello en que originalmente se distingue el ser* teniendo en la cima la sustancia, de la que dependen la cantidad y la cualidad y las otras siete categorías.

2) En sentido lógico significa los *predicados supremos* que expresan las correspondientes figuras del ser.

3) Las categorías tienen también un sentido gramatical en cuanto expresan *las partes originales de la proposición*: la sustancia se expresa en el *sujeto*, cualidad y cantidad en *adjetivos*, donde y cuando, en *adverbios de lugar y de tiempo*, las categorías del hacer y del padecer se expresan en *verbos activos y pasivos*.

Se trata de uno de los conceptos que han tenido mayor influencia en la historia del pensamiento occidental, también en los tiempos modernos, sobre de Kant para acá.

Categoría fue traducida por Boecio como "predicamento"; la traducción expresa sólo en parte el sentido del término griego y como no es adecuada del todo, da origen a numerosas dificultades, que pueden eliminarse si se mantiene el original. En efecto, la primera categoría hace siempre de sujeto y solo impropiamente de predicado, como cuando digo: "Sócrates es un hombre" (es decir: Sócrates es una sustancia); las otras hacen de predicado (o si se quiere, son las figuras supremas de los predicados) Y naturalmente, como la primera categoría constituye el ser sobre el que se apoya el ser de las otras, la primera categoría será sujeto y las otras categorías no podrán sino estar referidas a este sujeto y por lo tanto solo podrán ser verdaderos y propios predicados.

Cuando nos quedamos en los términos de la proposición tomados aisladamente y cada uno por sí mismo, no tenemos ni verdad ni falsedad: la verdad (o falsedad) no está nunca en los términos tomados aisladamente sino sólo en el juicio que los conecta y en la proposición que expresa tal conexión.

3. La definición

Naturalmente, como las categorías no son simplemente los términos que resultan de la descomposición de la proposición sino los géneros a los que estos pueden reducirse o bajo los cuales caen, entonces las categorías son algo primero y no reducible ulteriormente y por lo tanto no pueden ser definidas, precisamente porque no existe algo más general a lo que pueda recurrirse para determinarlas.

Así tocamos el problema de la definición que Aristóteles no trata en *Las Categorías* sino en los *Analíticos segundos* y en otros escritos. Sin embargo, como la definición mira a los términos y a los conceptos, es bueno decir algo de ella en este momento.

Se ha dicho que las categorías son indefinibles porque son los géneros supremos. También los individuos son indefinibles, por razones contrarias, porque son particulares y están como en las antípodas de las categorías: de ellos sólo es posible la percepción. Pero entre las categorías y los individuos hay una gama de nociones y conceptos que van de los más general a los menos general, y son los que ordinariamente constituyen los términos de los juicios y de las proposiciones que formulamos (el nombre que indica al individuo sólo puede aparecer como sujeto). Todos estos términos, que están entre la universalidad de las categorías y la particularidad de los individuos, los conocemos justamente por la definición (*horismós*).

¿Qué quiere decir definir? Quiere decir no tanto explicar el significado de una palabra sino determinar cuál es el objeto que indica la palabra. Por eso se explica la formulación que Aristóteles da de la definición como "el discurso que expresa la esencia" o "el discurso que expresa la naturaleza de las cosas" o "el discurso que expresa la sustancia de las cosas". Para poder definir algo, se necesita el "género" y la "diferencia", dice Aristóteles o como se ha formulado el pensamiento aristotélico con fórmula clásica, el "género próximo" y la"diferencia específica". Si queremos saber qué quiere decir "hombre", debemos, mediante el análisis, individuar el "género próximo" en el que entra, que no es el de "viviente" (porque también las plantas son seres vivos) sino el de "animal" hasta que encontremos la "diferencia última", distintiva del hombre que es "racional". El hombre es, pues, "animal" (género próximo) "racional" (diferencia específica). La esencia de las cosas dada por la diferencia última que caracteriza al género.

Naturalmente cuanto se ha dicho para las categorías, vale también para la definición de los conceptos individuales: una definición será válida o no válida pero nunca verdadera o falsa, porque verdadero o falso implican siempre una unión o separación de conceptos y esto sucede sólo en el juicio y en la proposición, de la que vamos a hablar ahora.

4. Los juicios y las proposiciones

Cuando unimos los términos entre sí y afirmamos o negamos algo de algo, tenemos entonces el "juicio". El juicio es, pues, el acto por el que afirmamos o negamos un concepto de otro concepto y la formulación lógica de los juicios es la "enunciación" o la "proposición".

Juicio y proposición constituyen la forma más elemental del conocimiento, la forma que nos hace conocer el nexo entre un predicado y un sujeto. Lo verdadero y lo falso nacen del juicio, es decir, con la afirmación y con la negación: lo verdadero se tiene cuando el juicio une lo que está realmente unido (o se separa lo que en realidad está desunido) La enunciación o proposición, que expresa el juicio, expresa entonces siempre afirmación o negación y por lo mismo es verdadera o falsa. (Nótese que no cualquier proposición interesa a la lógica: todas las frases que expresan oración, invocación, exclamación o cosas semejantes, quedan fuera de la lógica y miran al tipo de discurso retórico o poético; en la lógica entra sólo el discurso apofántico o declarativo).

En el ámbito de los juicios y de las proposiciones, Aristóteles realiza luego una serie de distinciones, dividiéndolos en afirmativos y negativos, universales, singulares y particulares y estudia también la "modalidad" según la cual unimos el predicado con el sujeto (según simple aserción, según la posibilidad, o según la necesidad; por ejemplo: A es B; A es posible que sea B; A es necesariamente B).

5. El silogismo en general y su estructura

Cuando afirmamos o negamos algo de algo, es decir, cuando juzgamos o formulamos proposiciones, no razonamos aún. Menos aún razonamos cuando formulamos una serie de juicios y enumeramos una serie de proposiciones inconexas entre ellas. Razonamos, en cambio, cuando pasamos de juicio a juicio, de proposiciones a proposiciones que tengan entre ellos determinados nexos y que en cierto modo los unos sean causa de los otros, los unos antecedentes, los otros consiguientes. No hay razonamiento si no se da este nexo, esta consecuencialidad. El silogismo es el razonamiento perfecto, es decir, el razonamiento en el que la conclusión a la que se llega es efectivamente una consecuencia que brota, necesariamente del antecedente.

En general, en un razonamiento perfecto debe haber tres proposiciones, dos de las cuales hacen de antecedentes y son las llamadas premisas y la tercera es el consiguiente, es decir, la conclusión que brota de las premisas. En el silogismo entran en juego *tres* términos, uno de las cuales juega el papel de bisagra que une los otros dos. Pongamos el ejemplo clásico del silogismo:

1) si todos los *hombres* son mortales,

2) y si Sócrates es hombre,

3) entonces Sócrates es mortal.

Como se ve, que Sócrates sea mortal es consecuencia que surge necesariamente de haber establecido que todo hombre es mortal y que Sócrates es precisamente un hombre. Donde "hombre" es el término sobre el que se presiona para concluir. La primera proposición del silogismo se llama premisa mayor, la segunda premisa menor y la tercera, conclusión. Los dos términos que aparecen unidos en la conclusión se llama, el primero, (que es el sujeto Sócrates), "extremo menor", el segundo (que es el predicado, mortal) "extremo mayor". Como estos términos están unidos entre sí a través de otro término, que hace el papel de bisagra, se llama "término medio", es decir, término que realiza la mediación.

Pero Aristóteles no sólo estableció lo que es el silogismo, sino que procedió a una serie de complejas distinciones de las posibles diversas "figuras" de los silogismos y de los varios "modos" válidos de cada figura.

Las diversas figuras (*schémata*) del silogismo están determinadas por las diversas posiciones que el término medio puede ocupar en los extremos de las premisas. Y como el medio:

a) puede ser el sujeto en la premisa mayor, predicado en la menor;

b) o puede ser predicado o en la premisa mayor o en la menor;

c) o aun puede ser sujeto en todas las premisas;

Entonces habrá tres posibles figuras de silogismo (en cuyo interior se da, ulteriormente, una serie de combinaciones posibles según que las premisas en el silogismo sean universales o particulares, afirmativas o negativas).

El ejemplo presentado arriba es de primera figura que es, según Aristóteles, la forma más perfecta porque es la más natural en cuanto manifiesta el proceso de mediación de la manera más clara. Aristóteles, finalmente, estudió el silogismo modal, que es el silogismo que tiene cuenta de la "modalidad" de las premisas; de esto se habló en el parágrafo anterior.

6. El silogismo científico o "demostración"

El silogismo en cuanto tal muestra cual es la esencia misma del razonamiento, es decir, la estructura de la inferencia y por lo mismo prescinde del contenido de verdad de las premisas (y por lo tanto, de las conclusiones). En cambio el silogismo "científico" o "demostrativo" se diferencia del silogismo en general porque mira, además de la corrección formal de la inferencia, el valor de verdad de las premisas (y de las consecuencias).

Las premisas del silogismo científico deben ser verdaderas por las razones expuestas; deben también ser primeras, es decir, que no necesiten, a su vez, ulteriores demostraciones, más conocidas o anteriores, es decir, que sean de por si inteligibles, claras y más universales que las conclusiones porque deben contener la razón de éstas.

Llegamos así a un punto muy delicado de la doctrina aristotélica de la ciencia: ¿como conocemos las premisas? No ciertamente mediante otros silogismos posteriores porque, de otro modo, se iría hasta el infinito. Luego por otra vía, ¿cuál?

7. El conocimiento inmediato: inducción e intuición

El silogismo es un proceso sustancialmente deductivo en que deduce de verdades universales, verdades particulares. ¿Cómo se capta las verdades universales? Aristóteles nos habla de a) "inducción y b) de "intuición", como procesos opuestos, en cierto sentido, a los del silogismo pero que, de todos modos, son presupuestos por el silogismo.

a) La *inducción* es el procedimiento por el cual del particular se deduce lo universal. A pesar de que Aristóteles en los *Analíticos* intente hacer ver que la inducción misma pueda ser tratada silogísticamente, este intento permanece del todo aislado y reconoce, en cambio, que la inducción no es un razonamiento sino un "ser conducido" del particular al universal por una especie de visión inmediata o intuición, hecha posible por la experiencia. Sustancialmente la inducción es un proceso de abstracción.

b) La *intuición* es, en cambio, la captación pura por parte del entendimiento de los primeros principios. También Aristóteles, pues, como ya Platón, aunque de modo diverso, admite una intuición intelectiva; de hecho, la posibilidad del saber "mediato" supone estructuralmente un saber "inmediato".

- **Inducción.** Es el procedimiento que permite remontarse del particular al universal. Se opone a la deducción y a la demostración –en particular la silogística– que van en sentido opuesto, del universal al particular. Está, sin embargo, estrechamente unida a la deducción porque ésta no podría darse sin aquella.

He aquí un pasaje significativo de Aristóteles: "Aprendemos o por inducción o por demostración. La demostración procede de los universales mientras que la inducción procede de los particulares. Pero los universales no pueden ser considerados sino por inducción".

8. Los principios de la demostración y el principio de no–contradicción

Las premisas y los principios de la demostración se aprehenden o por inducción o por intuición. Se advierte a este respecto que cada ciencia asumirá, ante todo, premisas y principios propios, es decir, premisas y principios que le son peculiares.

En primer lugar, asumirá la existencia del dominio o mejor (en términos lógicos) la existencia del sujeto sobre el cual versarán todas sus determinaciones, lo que Aristóteles llama el género–sujeto. Por ejemplo, la aritmética aceptará la existencia de la unidad y del número, la geometría la existencia del tamaño espacial y así sucesivamente; cada ciencia caracterizará su objeto por vía de definición.

En segundo lugar, cada ciencia procederá a definir el significado de una serie de términos que le pertenecen (la aritmética, por ejemplo, definirá el significado de los pares, impares, etc., la geometría definirá el significado de conmensurable, inconmensurable, etc.); pero no asumirá la existencia de estos sino que la demostrará, probando justamente, que se trata de características que competen a su objeto.

En tercer lugar, para poder hacer esto, las ciencias deberán hacer uso de ciertos "axiomas" es decir, proposiciones verdaderas de verdad intuitiva, de cuya fuerza resulta la demostración. Un ejemplo de axioma: "Si de iguales se toman iguales, quedan iguales".

Entre los axiomas hay algunos que son "comunes" a varias ciencias (como el citado), otros a todas las ciencias sin excepción, como es el principio de no–contradicción,("no se puede afirmar y negar del mismo sujeto y bajo el mismo respecto, dos predicados contradictorios") o del "tercer excluido" ("no es posible que se dé término medio entre dos contradictorios"). Son los principios que pueden llamarse trascendentales, es decir, válidos para toda forma de pensar en cuanto tal (porque son válidos para todo ente en cuanto tal) conocidos por sí y por lo tanto, primeros. Son las condiciones no-condicionadas de toda demostración y por lo tanto indemostrables porque toda clase de demostración los presupone. En el Cuarto Libro de la *Metafísica* mostró cómo es posible una especie de prueba dialéctica "por refutación" (elencos)a partir de estos principios lógicos supremos. La refutación consiste en hacer ver que todo el que niegue estos principios está constreñido a usarlos para negarlos. Quien dice, por ejemplo, que "no vale el principio de no-contradicción" si pretende que su aserto tenga algún sentido, debe descartar el aserto contradictorio, es decir, debe aplicar el principio de no–contradicción justamente en el momento en que lo niega. Y todas las verdades últimas son hechas de esa manera: para negarlas se está constreñido a usarlas y por lo tanto a reafirmarlas.

9. El silogismo dialéctico y el silogismo ergotista

Se tiene un silogismo científico cuando las premisas son verdaderas y tienen las características examinadas arriba.

Cuando las premisas en vez de ser verdaderas son simplemente probables, es decir, basadas en la opinión, entonces se tendrá el silogismo dialéctico que Aristóteles estudia en *Los Tópicos*. El silogismo dialéctico, según Aristóteles, sirve para hacernos capaces de disputar y en particular para individuar, cuando se discute con la gente común o con personas doctas, cuáles son sus puntos de partida y cuando concuerda o no con ellos en su conclusión, no colocándose en puntos de vista diferentes de ellos, sino justamente en su propio punto de vista: nos enseña, pues, a discutir con los otros, dándonos los instrumentos para ponernos en sintonía con ellos. Además sirve a la ciencia no sólo para debatir correctamente el pro y el contra de varios asuntos sino para acertar con los primeros principios que, como sabemos, pueden ser aprehendidos sólo inductivamente o intuitivamente.

Finalmente, un silogismo, además de dar premisas basadas sobre la opinión, puede derivarse de premisas que parecen estar basadas sobre la opinión (pero que en realidad no lo están) y entonces se tiene el silogismo ergotista.

También se da el caso de ciertos silogismos que son tales sólo en apariencia y parece que concluyen pero que en realidad concluyen solamente a causa de un error y se tiene entonces los parasilogismos, o sea, razonamientos errados. Los *Elencos sofísticos o Refutaciones sofísticas* estudian exactamente las refutaciones (*elencos* quiere decir "refutación") sofísticas, es decir, falaces. La refutación correcta es un silogismo cuya conclusión contradice la conclusión del adversario; las refutaciones de los Sofistas en cambio (y en general sus argumentaciones) parecían correctas pero en realidad no lo eran y se valían de una serie de trucos para traer a engaño a los inexpertos.

10. La retórica

Aristóteles, al igual que Platón, estaba firmemente persuadido, en primer lugar, de que la retórica no tiene el propósito de enseñar o de amaestrar en torno a la verdad o a valores particulares: este es, en efecto, el propósito de la filosofía, de un lado, y de las ciencias y las artes particulares, de otro. El fin de la retórica, en cambio, es la de "persuadir" o, más exactamente, de descubrir los modos y los medios de persuadir.

La retórica, pues, es una especie de "metodología de la persuasión", un arte que analiza y define los procedimientos por los cuales el hombre busca convencer a los otros hombres e individua las estructuras fundamentales. Por lo tanto, bajo el aspecto formal, la retórica presenta analogías con la lógica que estudia las estructuras del pensar y del razonar y, en particular, presenta analogías con la parte de la lógica que Aristóteles llama "dialéctica". En efecto, como se vio, la dialéctica estudia las estructuras del pensamiento y del razonamiento que parten no de elementos fundados científicamente sino de elementos basados en la opinión, es decir, de aquellos elementos que aparecen aceptables para todos o a la gran mayoría de los hombres. Análogamente la retórica estudia los procedimientos con los cuales los hombres aconsejan, acusan, se defienden, elogian (en efecto, todas estas son actividades especificas de la persuasión) sin partir de conocimientos científicos sino de opiniones probables

Las argumentaciones que proporciona la retórica deberán, pues, partir no de las premisas originarias de las que parte la demostración científica sino de aquellas convicciones admitidas comúnmente, de las que parte también la dialéctica. Además, la retórica no dividirá, en su demostración, los diversos pasajes en los cuales el escucha común se perdería, sino que sacará rápidamente, de las premisas, las conclusiones, callando la mediación lógica, por las razones aducidas. Este tipo de razonamiento se llama "entimema", que es un silogismo que parte de premisas probables (de las convicciones comunes y no de los primeros principios) y es conciso, no desarrollado en los diversos pasos. Además, la retórica se vale del "ejemplo" que no implica mediación lógica alguna sino que hace evidente inmediata e intuitivamente lo que se desea probar. Así como el entimema retórico corresponde al silogismo dialéctico, así el ejemplo retórico corresponde al la inducción lógica en cuanto desarrolla una función perfectamente análoga.

11. La poética

¿Cuál es la naturaleza del hecho y del discurso poético y a qué se refiere? Dos son los conceptos en los que se concentra la atención para poder comprender la respuesta dada por nuestro filósofo al problema:

1) el de "mimesis" y 2) el de "catarsis".

1) Platón había censurado fuertemente el arte precisamente porque es mimesis, es decir, imitación de cosas fenoménicas, que (sabemos) son, a su vez, imitación de los paradigmas eternos de las Ideas, de modo que el arte llega a ser copia de una copia,

apariencia de una apariencia, que extenúa el verdadero fin hasta hacerlo desaparecer. Aristóteles se opone claramente a esta concepción del arte e interpreta la "mimesis artística" desde una perspectiva opuesta, de modo de hacer de esta una actividad que, lejos de reproducir la apariencia de las cosas, casi *recrea las cosas según una nueva dimensión*.

La dimensión en que el arte "imita" es la del "posible" la del "verosímil". Esta dimensión es la que precisamente "universaliza" los contenidos del arte y los eleva al nivel "universal" (ciertamente no "universales" lógicos sino simbólicos, fantásticos, como se dirá más tarde).

2) Mientras que la naturaleza del arte consiste en la imitación de lo real según la *dimensión de lo posible*, su finalidad consiste en la "*purificación de las pasiones*". Aristóteles dice esto refiriéndose explícitamente a la tragedia "que, mediante la piedad y el terror, termina por efectuar la purificación de tales pasiones"; y desarrolla un concepto análogo en relación con el efecto de la música.

¿Qué significa, pues, *purificación de las pasiones*?

Algunos piensan que Aristóteles hablaba de las "pasiones en sentido moral", casi de una sublimación de las mismas, obtenida mediante la eliminación de lo que tienen de deterioro. Otros ,en cambio, entienden la "catarsis de las pasiones" en el sentido de remoción o eliminación temporal de las pasiones, en sentido casi fisiológico y por lo tanto en el sentido de liberación "de las pasiones".

De los pocos textos que nos llegaron, resulta claro que la catarsis poética no es ciertamente una purificación de carácter moral (hay que señalar la diferencia expresamente de la misma) y parece que, aunque con oscilaciones e incertidumbres, Aristóteles entreviera en la liberación placentera realizada por el arte, algo análogo a lo que hoy llamamos "placer estético".

Platón había condenado el arte –entre otras cosas– por el motivo que él desencadena sentimientos y emociones, alejando el elemento racional que la domina. Aristóteles invierte exactamente la explicación platónica: el arte no nos recarga sino que nos descarga de la emotividad y la emoción que nos procura (de naturaleza completamente particular) no sólo no nos daña sino que nos sana. [Texto 6]

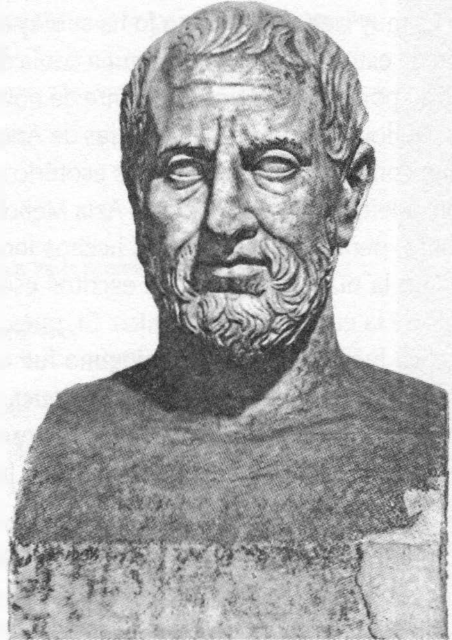
VII – *La rápida decandencia del Peripato después de la muerte de Aristóteles*

El Peripato después de Aristóteles
→§ 1

• Con su sucesor Teofrasto, la Escuela de Aristóteles (el Peripato) tomó una orientación sobre toda científica y transcurro los temas propiamente metafísicos, también porque las obras de escuela del fundador, por una serie de circunstancias, terminaron en Asia Menor y por muchos decenios se sustrajeron al conocimiento y meditación pública.

1. El Peripato después de Aristóteles

La suerte que le tocó a Aristóteles en su Escuela, durante toda la edad helenista hasta los umbrales de la edad cristiana, fue bastante infeliz. Su más grande discípulo, colaborador e inmediato sucesor, Teofrasto, (sucedió a Aristóteles en el 323/322 a.C.) en el cargo de jefe del Peripato, que mantuvo hasta el 288/284 a.C. si seguramente estuvo a su altura por la amplitud del conocimiento y por la originalidad en el ámbito de la investigación científica, no lo estuvo, en cambio, en comprender y hacer comprender a los demás el aspecto profundamente filosófico de Aristóteles. Menos capaces aún de comprender a Aristóteles se mostraron sus otro discípulos que rápidamente se replegaron sobre concepciones materialistas de tipo presocrático, mientras que el sucesor de Teofrasto, Estratón de Lampsaco (quien dirigió el Peripato desde el 288/284 hasta el 274/272) señala el punto de ruptura más clamoroso con el Aristotelismo.



Teofrasto, sucesor de Aristóteles, dirigió el Peripato desde el 323/322 hasta el 288/284 a.C. Es fundador de la investigación botánica.

Pero además de este olvido o de esta incomprensión del maestro que se verifica en los discípulos y que, como se vio, tiene un puntal paralelo en la Academia platónica, hay otro hecho que explica la mala fortuna de Aristóteles.

Al morir Teofrasto, dejó los edificios del Peripato a la Escuela pero reservó la biblioteca que contenía todas las obras no publicadas de Aristóteles, a Neleo de Escepsis. Ahora bien, sabemos que Neleo se llevo la biblioteca a Asia Menor y que al morir se la dejó a sus herederos. Estos ocultaron los preciosos manuscritos en una bodega y evitaron que cayera en manos de los reyes Atálidas que trabajaban en la constitución de la biblioteca de Pérgamo. Así estos escritos permanecieron ocultos hasta que un bibliófilo de nombre Apelicon los adquirió y los llevó de nuevo a Atenas. Poco después de la muerte de Apelicon, fuero confiscados por Silla (86 a.C.) y llevados a Roma, en donde se le confiaron al gramático Tiranion para su transcripción. Andrónico de Rodas hizo una edición sistemática (décimo sucesor de Aristóteles), en la segunda mitad del s. I a.C. Pero deberemos tratar más adelante de este asunto.

El Peripato, pues, desde la muerte de Teofrasto en adelante, se vio privado justamente de lo que puede considerarse el instrumento más importante de una Escuela filosófica. En particular se vio privado de la producción aristotélica que consistía en los apuntes y en el material para las lecciones (los llamados escritos "esotéricos") que contenía el mensaje más profundo y más original del Estagirita.

Es muy cierto que, como lo ha subrayado alguien, en verdad se hizo alguna reproducción de estos escritos y que alguna copia debió quedar en el Peripato y que el relato trasmitido por Estrabón tiene bastante de novela. También es cierto que el estudio atento de los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles, que nos han sido transmitidos, permitirían concluir que copias de los esotéricos aristotélicos habían permanecido en circulación, además de los llevados al Asia Menor. Sin embargo, sea cual fuere la verdad en este asunto, permanecen estos dos hechos incontestables que el Peripato ignoró por mucho tiempo la mayor parte de los escritos esotéricos y que volvieron al escenario sólo después de la edición de Andrónico. Si, pues, el Peripato poseyó alguna obra esotérica aristotélica luego de Teofrasto, ninguno fue capaz, por dos siglos y medio, de hacer hablar a aquellas obras. La edad helenista pues, leyó principalmente, o casi exclusivamente, y con menor interés cada vez, las obras exotéricas, únicas que Aristóteles había publicado, que carecían justamente de aquella fuerza y profundidad teórica que caracterizan a las obras esotéricas.

El Peripato no estuvo en grado de ejercer una influencia filosófica de relieve y sus disputas apenas si salieron de los muros de la Escuela. El alimento espiritual de la nueva edad provenía ahora de otras Escuelas: del movimiento cínico, del Jardín de Epicuro, de la Stoá de Zenón y del movimiento escéptico de Pirrón.

ARISTÓTELES
Tabla recopiladora sobre la lógica

Categorías: (Aristóteles las trata en *Las Categorías*),
Son: sustancia, cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, donde, cuando, tener, yacer.
Representan los significados supremos a los que puede reducirse cualquier término de cualquier proposición, por ejemplo, "Sócrates (sustancia) corre"(hacer).
No son ni verdaderas ni falsas. Son indefinibles porque son demasiado universales.

Definiciones: (Aristóteles las trata en *los Analíticos* segundos).
La definición de un término se obtiene con el género próximo y la diferencia especifica, por Ej:
"El hombre es un animal (=género próximo) racional (=diferencia específica)". Las definiciones son válidas o no válidas.

Juicios: (Aristóteles los trata en *Sobre la Interpretación*).
Los términos se unen en un juicio, que es el acto por el cual se afirma o se niega algo de algo. El juicio es verdadero si en el discurso se une algo que está unido en la realidad; es falso en caso contrario. No todos los juicios, sin embargo, hacen parte de la lógica sino sólo aquellos que intentan afirmar o negar algo (= juicios apofáticos).

Silogismo: (Aristóteles los trata en los *Analíticos*).
La unión de tres juicios forma un silogismo, por ejemplo:
"Si todos los hombres son mortales
y si Sócrates es hombre
entonces Sócrates es mortal".
La primera proposición es la premisa mayor, la segunda es la premisa menor; la tercera es la conclusión. "hombre" es el término medio.

Hay varios tipos de silogismo:

Formal *(Analíticos primeros)*	Científico *(Analíticos segundos)*	Dialéctico *(Tópicos)*	Ergotista *(Elencos sofistas)*
no se ocupa del contenido sino sólo de la forma (= coherencia del silogismo).	tiene las premisas verdaderas. También se llama demostración.	tiene las premisas probables. La retórica se basa en estos silogismos.	tiene las premisas falsas, pero parecen verdaderas. Se estudia para poderlos refutar.

Existen varios silogismos que dependen de la posición del término medio.

Axiomas y principios

Son proposiciones verdaderas de verdad intuitiva (por ejemplo, si de iguales se toman iguales, quedan iguales). Toda ciencia tiene sus propios, pero algunos valen para más ciencias y uno –aunque en diversas versiones– vale para todas. Es el principio de no-contradicción.

Inducción e intuición

¿Qué garantiza la verdad de las premisas del silogismo?

La *inducción* que es el procedimiento por el cual del particular se llega al universal

Y la *intuición* que es la aprehensión puro y directo de los primeros principios

Principio de no-contradicción

No se puede afirmar y negar del mismo sujeto al mismo tiempo y bajo el mismo respecto dos predicados contradictorios. El principio de no-contradicción no puede ser demostrado porque es el fundamento de toda demostración, pero puede probarse por vía de refutación, mostrando que quien lo niega, para negarlo, debe usarlo.

ARISTÓTELES

I. LA METAFÍSICA COMO CONOCIMIENTO TEÓRICO AL MÁS ALTO GRADO

La Metafísica ha sido la obra más imponente de Aristóteles, al lado de las obras lógicas y éticas.

Aristóteles distinguió las ciencias en tres clases:

1) ciencias teórica,

2) ciencias prácticas,

3) ciencias poiéticas o productivas.

Las primeras buscan el saber por si mismo es decir con la sola finalidad de conocer la verdad. Las segundas buscan, en cambio, el saber con el fin de alcanzar por él la perfección moral. Las terceras buscan el saber con el fin de producir determinados objetos.

Las ciencias que Aristóteles considera, con mucho, las más altas por su dignidad y por su valor son las teóricas, que incluyen la metafísica, la física y las matemáticas. La metafísica, a su vez, es superior a las dos otras ciencias teóricas y por lo tanto a todas las ciencias, porque presenta una visión de lo real en sentido general.

Leamos las páginas con las que se abre la Metafísica

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos par aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido.

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo

nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos lo individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte.

Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser nada inferior al arte, sino que incluso tiene más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además, es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene, sin experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado.

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos pueden y éstos no pueden enseñar.

Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero pudieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.

Tomado de: *Metafísica de Aristóteles*.
Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1982, p. 1-9.

2. NATURALEZA Y EXISTENCIA DE DIOS

El corazón de la Metafísica es el problema divino. Aristóteles ofrece una de las primeras demostraciones racionales de la existencia de Dios, que ha tenido mucho éxito en todos los tiempos. Recordemos brevemente los puntos-claves de la demostración de la existencia de Dios y de su naturaleza.

Toda forma de movimiento se explica por el principio motor, que es la causa del mismo. La forma de movimiento más perfecta es la de los cielos, que es un movimiento continuo y eterno. Pero como todo movimiento, ha debido tener un principio que a su vez es movido, el cual para producir un movimiento eterno ha de ser eterno y para producir un movimiento siempre continuo debe estar siempre en acto. Debe, pues, haber un primer motor eterno, acto puro, libre de toda materia y de potencialidad. En cuanto tal, él mueve como objeto de amor, es decir, como fin supremo. Este es precisamente Dios, que es pura vida, vida de inteligencia que se piensa a sí misma. Dios es belleza suma, Bien sumo.

Puesto que cabe que sea así, y, si no es así, todo procederá de la Noche, de la Mezcla de las cosas, y del No–ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica). Por consiguiente, el primer Cielo será eterno. Por tanto, hay también algo que se mueve. Y, puesto que lo que se mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto.

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto (pero «uno» y «simple» no es lo mismo, pues «uno» indica medida, y «simple», que la cosa misma es de cierto modo). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.

Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.

Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas. Ahora bien, si algo es movido, cabe también que sea de otro modo, de suerte que, si el acto es la traslación primaria, al menos en cuanto es movido en este sentido, cabe que sea de otro modo, en cuanto al lugar, si no en cuanto a la substancia. Y, puesto que hay algo que se mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones, la circular. Y ésta es la originada por esto. Es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio «Necesario», en efecto, tiene las acepciones siguientes: primero, lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural; segundo, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente.

Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.

Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y

el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.

Tomado de: *Metafísica de Aristóteles*.
Valentín García Yebra. Gredos. Madrid. 1982, pp. 620-625.

3. EL ALMA

El alma ha sido una de las más influyentes obras de Aristóteles. Hegel, refiriéndose a la problemática del espíritu objetivo, hacía este juicio: "El tratado El alma de Aristóteles es aún siempre la mejor obra y quizá la única de interés especulativo, sobre tal tema.

Esta obra ha suscitado siempre problemas aunque de carácter interpretativo, en particular en cuanto concierne a la cuestión de la inmortalidad del alma. Ya en el medio aristotélico surgió la interpretación según la cual Aristóteles no hablaba de la inmortalidad personal, con toda una serie de discusiones relacionadas y con la correspondientes consecuencias. Martín Lutero escribía a propósito: "Dios nos ha enviado en él (Aristóteles) una plaga para castigarnos por nuestros pecados. En efecto, enseña aquel desgraciado en su mejor escrito Sobre el alma, que el alma muere con el cuerpo, aunque muchos, con inútiles palabras, hayan querido salvarlo".

En realidad, la tesis de Aristóteles es que no toda el alma es inmortal: no son inmortales el alma vegetativa y el alma sensitiva que no pueden existir sino en conexión con la materia, sino que es inmortal el alma intelectiva.

Como las páginas más famosas son las que conciernen al alma racional, presentaremos todas aquellas páginas famosas.

3.1. El alma racional y sus funciones esenciales

El acto intelectivo es en cierto sentido análogo al acto perceptivo sensible. Como el acto de percepción sensible es una asimilación de la forma sensible, el acto de conocimiento racional es la asimilación de las formas inteligibles.

Además, así como el conocimiento sensible implica un paso de la potencia al acto, así pasa con el conocimiento racional.

La inteligencia es de por sí capacidad o potencia de conocer las formas puras inteligibles; a su vez, las formas inteligibles están contenidas en potencia en las sensibles y en las percepciones sensibles.

¿Cómo se da el paso de esta potencialidad a la actualidad del verdadero y propio conocimiento intelectivo? Aristóteles buscó resolver el problema distinguiendo entre entendimiento potencial y entendimiento actual o entendimiento agente que, así como la luz hace ver en acto las cosas visibles, así éste nos hace captar en acto las inteligibles.

Este entendimiento actual está "en el alma", nos dice Aristóteles (por eso no puede identificarse con un entendimiento único divino trascendente). Proviene, sin embargo, en el Hombre, "desde afuera", en el sentido de que no es material sino espiritual: es lo divino en nosotros. Y ésta, justamente,(y nos las otras formas del alma) es inmortal.

Veamos ahora la parte del alma [intelecto] por la cual el alma [el hombre íntegro] conoce y comprende, bien que esta parte se halle separada o que no lo está según la extensión sino lógicamente; tenemos que examinar qué diferencia presenta esta parte y cómo, en fin, se produce la intelección. Si la intelección es análoga a la sensación, pensar consistirá en sufrir bajo la acción de la inteligencia o de algún otro proceso de ese género. Es necesario que esta parte del alma sea impasible, pero capaz de recibir la forma; que sea en potencia, tal como la forma, sin ser, empero, esta forma misma, y que el intelecto se comporte con respecto de los inteligibles de igual modo que la facultad sensitiva frente a los sensibles. El intelecto, puesto que piensa todas las cosas, debe ser necesariamente sin mezcla, como dice Anaxágoras, a fin de dominar, es decir, conocer, pues al manifestar su propia forma, al lado de la forma extraña, constituye un obstáculo para esta última y se opone a su realización. Resulta de ello, entonces, que no hay ya otra naturaleza propia que la del ser en potencia. Así, esta parte del alma, que se llama intelecto (entiendo por intelecto lo que el alma piensa y concibe) no es, en acto, ninguna realidad, antes de pensar. Por esta causa tampoco es razonable admitir que el intelecto está mezclado con el cuerpo, pues entonces devendría de una cualidad determinada, fría o caliente o aun poseería algún órgano, como la facultad sensitiva; sin embargo, no lo tiene.

Asimismo, debe aprobarse a aquellos que han sostenido que el alma es el lugar de las ideas, con la reserva, empero, de que no se trata del alma entera, sino del alma intelectual, ni de las ideas en entelequia sino en potencia. Que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no se parezcan es claro porque su atención se dirige sobre los órganos sensoriales y sobre el sentido. El sentido, en efecto,

ya no es capaz de percibir a consecuencia de una excitación sensible demasiado excesiva: por ejemplo, no percibe el sonido a causa de de los sonidos intensos; tampoco después de una serie de colores y olores potentes se puede ver o percibir. Por el contrario, el intelecto, cuando ha pensado un objeto fuertemente inteligible no es menos capaz de pensar los inteligibles inferiores. La facultad sensitiva no existe con independencia del cuerpo, si bien el intelecto está separado de él. Mas una vez que el intelecto ah llegado a ser cada uno de los inteligibles, en el sentido en que se llama sabio a quien lo es en acto (lo que sucede cuando el sabio es por sí mismos capaz de pensar el acto), en cierto aspecto él es todavía en potencia, no empero de la misma manera que antes de haber aprendido o de haber descubierto; él puede entonces pensarse a sí mismo.

Puesto que la magnitud es diferente de la esencia de la magnitud, y el agua, de la esencia del agua (y así también de muchas otras cosas, pero no de todas, pues para algunas hay identidad) se juzga de la esencia de la carne y de la carne misma ya por facultades diferentes, ya más bien por maneras de ser diferentes de la misma facultad. La carne, en verdad, no existe independientemente de la materia; ella es como lo romo (*tò simón*): la forma realizada en la materia. Es por la facultad sensitiva que se determina lo frío y lo caliente, así como las cualidades entre las cuales la carne representa cierta proporción. Por el contrario, mediante otra facultad, bien separada de la precedente o mejor, que se halla con ella en la misma relación que la línea quebrada misma, juzgamos sobre la esencia de la carne. Por otra parte, en el caso de los seres abstractos lo recto es análogo a lo romo (*tò simón*), pues ello está unido a lo continuo; pero su esencia, si por lo menos la esencia de lo recto es diferente de lo recto [unido a lo continuo], resulta otra cosa: digamos que esto sea, por ejemplo, la Diada. Esta es juzgada por una facultad distinta o por la misma facultad que se comporta de un modo diferente. En general, pues, como los objetos del conocimiento son separables de su materia, también resulta así para lo que concierne a las operaciones del intelecto

Puede plantearse, sin embargo, la dificultad siguiente: ¿Si el intelecto es simple e impasible, y si según dice Anaxágoras, nada tiene de común con otra cosa, cómo pensará, puesto que pensar es sufrir cierta pasión? En efecto, en tanto un elemento es común a dos términos, uno, parece, actúa y el otro es afectado. Otra cuestión se plantea: ¿El intelecto es él mismo inteligible? En este caso, o bien el intelecto pertenecerá a los otros inteligibles si no es por otra cosa que él mismo es inteligible y si, además, lo inteligible es algo específicamente uno, o bien habrá mezclado al intelecto que lo hará inteligible como al resto. ¿No es necesario más bien retomar nuestra distinción anterior de la pasión que se ejerce gracias a un elemento común, es decir que el intelecto es, en potencia, en cierta manera, los inteligibles mismos, pero que no es, en acto, ninguno de ellos antes de haber pensado? Y debe suceder como con

la tableta donde no hay nada escrito en acto: es exactamente lo que acontece con el intelecto. Además, el intelecto es él mismo pensable, como lo son los inteligibles. En verdad, en lo que respecta a las realidades inmateriales existe identidad de lo pensante y lo pensado, pues la ciencia teorética y el objeto que ella conoce son idénticos. (En cuanto a la causa de que no tiempote se piense debemos considerarla más tarde). Por el contrario, en las realidades que encierran materia, los inteligibles sólo residen en potencia. Resulta así que esos últimos objetos no podrían poseer intelecto (pues éste, que los toma por objeto es una facultad inmaterial), mientras que el intelecto poseerá inteligibilidad.

Tomado de Aristóteles. *De Anima*. Juárez Editor, Buenos Aires, 1969, p 120-125.

3.2. La inmortalidad del alma racional

Puesto que en toda la naturaleza se distingue, por una parte, un principio que sirve de materia para cada género [categoría] (que es aquello en que se hallan en potencia todos los seres de ese género) y también otro principio que es la causa y el agente que los produce a todos, tal, por ejemplo, el arte con respecto a su materia, es necesario así mismo que en el alma se vuelvan a encontrar esas diferencias. Y, en efecto, hay que distinguir el intelecto, que es análogo a la materia, puesto que deviene todos los inteligibles, del intelecto que semeja, la causa eficiente, pues es capaz de producirlas todas, por tratarse de un estado similar a la luz, ya que ésta, en cierto modo, convierte en potencia colores en acto. Este intelecto es el separado, impasible y sin mezcla, siendo por esencia un acto; siempre, en verdad, el agente es superior al paciente, y el principio a la materia. Una vez separado el intelecto no es ya lo que es esencialmente, y esta esencia sola es inmortal y eterna.

En cuanto a la mente parece advenir en nosotros como poseyendo una existencia sustancial y no estar sujeta a corrupción. Ella podría ciertamente perecer a causa del debilitamiento provocado por la vejez. Pero, en realidad, lo que acontece con respecto de la mente en la ancianidad es, sin embargo, exactamente igual a lo que sucede en el caso de los órganos de los sentidos; si el anciano recobrara el tipo apropiado de ojo, él vería tan bien como un joven. La incapacidad de la vejez se debe a cierta afección no del alma sino del sujeto en que ella reside, como ocurre en la ebriedad o en la enfermedad. El ejercicio del pensar y del conocimiento declina cuando algún órgano interior es destruido, pero en sí misma la mente es impasible. El pensar, el amar y el odiar son afecciones no de la mente sino del sujeto que las posee y en tanto las posee. Por eso, una vez destruido ese sujeto, ya no quedan ni recuerdos ni amistad; éstas no eran actividades de la mente sino del compuesto que ha perecido; la mente es, sin duda, algo más divino e impasible.

El alma es, entonces, inseparable del cuerpo, por lo menos ciertas partes del alma, si ella es naturalmente divisible. En efecto, para ciertas partes del cuerpo su entelequia es la de las partes mismas. Sin embargo, nada impide que algunas otras partes no sean por lo menos separables, en razón de que no son las entelequias de ningún cuerpo.

En lo que atañe a la mente, sin embargo, y a la facultad de pensar no poseemos ninguna evidencia; parece existir una clase distinta de alma que separa lo que es eterno de los que es corruptible; sólo ella puede existir aislada de otros poderes.

Debemos comenzar nuestro examen con el movimiento. Sin duda, no sólo es falso que la esencia del alma es correctamente descrita por quienes expresan que es lo que se mueve por sí (o es capaz de moverse) sino que es una imposibilidad que el movimiento sea siquiera un atributo de aquélla.

Tomado de: Aristóteles. *De Anima*. Juárez Editor, Buenos Aires, 1969, pp. 125-126, 31-32, 50-51, 54, 30.

4. LA ÉTICA

La Ética a Nicómaco es también una de las obras de arte filosófica de Aristóteles que se impuso como punto de referencia irrenunciable para quienquiera que trate de esta problemática de modo sistemático.

El bien supremo para el hombre, afirma Aristóteles, concordando con todos los pensadores griegos en general, es la felicidad. Esta no consiste, como se piensa comúnmente ni en las riquezas ni en los placeres ni en los honores, sino en la virtud (en el sentido de la areté helénica), es decir, en la explicación y actuación de la peculiaridad del hombre, es decir, en una vida conforme a la razón y en la actividad del alma de acuerdo con la razón.

A este respecto, Aristóteles distingue las "virtudes éticas" y las "irtudes dianoéticas", las primeras relacionadas con las partes irracionales del alma, las segundas referidas, en cambio, a la parte racional.

Las virtudes éticas consisten en el hallazgo y la adquisición del justo medio entre los excesos y los defectos a los que llevarían los apetitos y las pasiones en nuestras acciones. Y esta "mediedad" del "justo medio", lejos de ser una forma de "mediocridad", representa un culmen, es decir, el dominio del valor de la razón sobre lo irracional. El valor, por ejemplo, es el justo medio entre la temeridad y la vileza; la liberalidad es el justo medio entre la prodigalidad y la avaricia y así sucesivamente.

Las virtudes dianoéticas consisten en la actuación de la razón considerada en sí misma. Como la razón puede aplicarse a cosas mutables e inmutables, será necesario distinguir dos formas de virtud dianoética; la sabiduría, que consiste en la dirección recta de la vida del hombre por parte de la razón e indica los medios más idóneos para alcanzar los fines verdaderos y supremos; la sapiencia que consiste en el despliegue de la razón en la aprehensión de las verdades supremas.

La felicidad más alta se realiza justamente por las virtudes dianoéticas y en particular mediante la sapiencia, en la contemplación de la verdad.

4.1. Las virtudes éticas

Más no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los bue-

nos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio.

Tomado de: Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid, 1997, pp. 48-50.

4.2. Las virtudes dianoéticas

Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. [. . .]

Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. [...]

Y siendo dos las partes racionales del alma, será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero no es exclusivamente una disposición racional, y señal de ello es que una disposición así puede olvidarse, y la prudencia, no.

Es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5-7.

4.3. Felicidad y fin supremo del hombre

[...] nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad, puesto que la colocamos como fin de todo lo humano. Nuestra discusión será más breve, si resumimos lo que hemos dicho. Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, al hombre que sufriera las mayores desgracias. Ya que esto no es satisfactorio, sino que la felicidad ha de ser considerada, más bien, una actividad, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud.

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable "que sea una actividad" de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto, ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dichos y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investi-

gan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas materias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad del político y, aparte de la propia actividad, aspirar a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto

Tomado de Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid, 1997, pp. 277-279.

4.4. El ideal del hombre y el vivir en la dimensión de lo divino

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo

de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es ésta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro.

Tomado de: Aristóteles. Ética Nicomáquea. Gredos, Madrid, 1997, pp. 279-280.

5. LA POLÍTICA

La Política una de las obras más leídas y más apreciadas en todos los tiempos. Se separa de la República de Platón demasiado idealista y que en ciertos aspectos se revela utópica y se acerca más al espíritu del Político y de Las Leyes que tienen en cuenta, en cierta medida, la realidad.

En primer lugar, es de enfatizarse la grandiosa representación del hombre como "animal político"; el hombre no es autárquico y por eso necesita de la relación con los demás y entrar en comunidad. De la relación entre hombre y mujer que lleva a la familia (en cuyo núcleo, según la concepción griega, entraba también el esclavo) se pasa a la comunidad de la aldea y de la comunidad de las aldeas aparece la Ciudad (y al Estado).

El Estado, que es último cronológicamente, es en cambio primero ontológicamente, porque es como el "todo" cuyas partes son las aldeas y la familia y es justamente el "todo" (y sólo el "todo") el que da sentido a las partes.

De estas dos asociaciones resultaron los primeros hogares, por lo cual Hesíodo estuvo en lo justo al escribir:

"Lo primero de todo es la casa y la mujer y el buey labrador."

El buey, en efecto, suple al esclavo en la casa de los pobres. La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días. A sus miembros los llama Carondas comensales, y Epiménides de Creta, compañeros de pesebre.

La primera comunidad a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio. Con mucha razón se podría llamar al municipio, si se atiende a su naturaleza, una colonia de la familia, constituido como está a dicho de algunos por quienes han mamado la misma leche, por sus hijos y por los hijos de sus hijos. Ésta es la razón

por la cual nuestras ciudades fueron primero gobernadas por reyes, y lo son aún las naciones extranjeras; en su formación, en efecto, concurrieron elementos sometidos a autoridad real ya que toda familia es regida por el más viejo como por un rey; y así lo fueron las colonias, a causa de la consanguinidad entre sus miembros. Y esto es lo que quiere dar a entender Homero cuando dice que:

"cada uno da la ley a sus hijos y a sus esposas".

Las familias ciclópeas, en efecto, estaban dispersas, y así se vivía en lo antiguo. Por esto mismo también todos hablan de los dioses como sometidos a un rey, porque los que así hablan son ahora o fueron en lo antiguo súbditos de rey; y como los hombres se representan a su imagen la forma de los dioses, otro tanto han hecho con su vida.

La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma; y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida. De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que es ella el fin de las demás. Ahora bien, la naturaleza es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación. Por otra parte, aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor; en consecuencia, el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor. De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna acrece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre. Es como aquel a quien Homero reprocha ser:

"sin clan, sin ley, sin hogar".

El hombre que por naturaleza es de tal condición es además amante de la guerra), como pieza aislada en el tablero.

El porqué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza según hemos dicho no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlas entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.

La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte. Destruido el todo corporal, no habrá ni pie ni mano a no ser en sentido equívoco, como cuando se habla de una mano de piedra; algo semejante será la mano de un cuerpo en corrupción. Todas las cosas se definen por su obra y su potencia operativa, de modo que cuando éstas no son ya lo que eran, no deben las mismas cosas decirse tales, a no ser que queramos hablar en sentido equívoco. Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios.

Tomado de: Aristóteles. *Política*.
Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, pp. 2-5.

6. LA POÉTICA

La Poética, a pesar de lo incompleto que nos ha llegado, es una de las obras de Aristóteles que mayor influencia ha tenido también en los tiempos modernos. En realidad, el Estagirita revalúa el arte y en gran medida lo rescata de la condenación que hizo Platón, sea en el ámbito metafísico, sea en el ámbito moral.

Platón decía que el arte es una imitación de la realidad, que a su vez es una imitación del mundo ideal y por lo mismo es una imitación que aleja de la realidad suprema a un doble nivel. Por lo tanto, también desde el punto de vista cognoscitivo, queda por debajo de la verdad. Desde el punto de vista moral, el arte ha de ser considerado negativamente porque se dirige a las partes inferiores del alma.

También para Aristóteles el arte es imitación pero no en sentido pasivo sino en sentido creativo, en cuanto representa no cosas ocurridas, como lo hace por ejemplo la historia, sino, en un cierto sentido, transfigurándolas poéticamente, es decir, presentándolas como "posibles" con base en las leyes "de la verosimilitud y de la necesidad". Los personajes particulares, en esta dimensión, llegan a ser casi como universales, no en el sentid lógico sino en el fantástico-poético, como imágenes emblemáticas de caracteres y comportamientos.

Platón, además, había unido la belleza, entendida como Idea inteligible en parte también invisible– en cuanto su esencia que es orden, proporción y armonía si aprehende sensiblemente- no al arte sino al amor que se enciende con la belleza y se alimenta con ella. Aristóteles, en cambio, la une con el arte, también y sostiene

que un a obra de arte, en cuanto tal, presenta su objeto según justa proporción, orden y armonía, y por lo mismo en la dimensión de la belleza.

En fin, se destaca que, en oposición a Platón, quien pensaba que el arte levantaba en el ánimo humano sentimientos y emociones que se escapa al control de la razón, Aristóteles afirma que el arte, justamente mediante las emociones que suscita, provoca una "catarsis" y nos libera en una dimensión estética de la pasiones profundas.

Los pasajes que traemos ilustran, en su orden, estos conceptos cardinales.

6.1. El arte poético como representación de las cosas conforme a verosimilitud y posibilidad en sentido universal

De lo dicho resulta claro no ser oficio del poeta el contar las cosas como sucedieron sino cual desearíamos hubieran sucedido, y tratar lo posible según verosimilitud o según Necesidad. Que, en efecto, no está la diferencia entre poeta e historiador en que el uno escriba con métrica y el otro sin ella –que posible fuera poner a Herodoto en métrica y, con métrica o sin ella, no por eso dejaría de ser historia–, empero diferéncianse en que el uno dice las cosas tal como pasaron y el otro cual ojalá hubieran pasado. Y por este motivo *la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia*, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal, y la historia, por el contrario, de lo singular. Y háblase *en universal* cuando se dice qué cosas verosímil o necesariamente dirá o hará tal o cual por ser tal o cual, meta a que apunta la poesía, tras lo cual impone nombres a personas; y *en singular*, cuando se dice qué hizo o le pasó a Alcibíades.

En la *comedia* está ya la cosa clara; porque, una vez compuesta la intriga según verosimilitud, los poetas ponen a los personajes los nombres que primero les vienen, y no como los poetas iámbicos que trabajan sobre individuos.

En la *tragedia* suelen conservarse los nombres históricos. Y la causa de ello es porque solamente lo posible es creíble; que no tenemos sin más por posible lo que aún no ha sucedido, mientras que lo sucedido es ya evidentemente posible, que no hubiera sucedido, de no ser posible.

Con todo, en algunas tragedias tan sólo uno o dos nombres son conocidos, los demás invención; en alguna, ni uno sólo, por ejemplo en la *Antena* de Agatón, que en esta composición todo es inventado: hechos y nombres, y no por eso el deleite es menor.

De manera que, en general conclusión, no es preciso atenerse a las tramas o mitos tradicionales con que trabajan muchas tragedias, pues fuera ridículo tal intento, ya que lo que se dice conocido lo es en verdad de pocos, y no por ello deja de dar placer a todos.

De lo cual resulta claro que el poeta ha de serlo más bien de tramas o argumentos que de métricas, que es poeta en cuanto y por cuanto reproductor por imitación, e imita precisamente acciones. Y cuando, por acaso, tome para sus poemas lo realmente sucedido, no por eso sólo dejará de ser poeta, porque no por haber sucedido dejan de ser las cosas verosímiles o posibles, y por tales aspectos el poeta lo es de ellas.

Tomado de: *Poética*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 13-15.

6.2. Características de la tragedia y naturaleza de la belleza

Fijados estos dos puntos, digamos ahora cuál debe ser la ordenación de los sucesos, ya que esto es lo primero y más principal de la tragedia. Sentamos antes que la tragedia era remedo de una acción completa y total, de cierto grando, porque también se halla todo sin grandor. Todo es lo que tiene principio, medio y fin. Principio es lo que de suyo no es necesariamente después de otro; antes bien, después de sí exige naturalmente que otro exista o sea factible. Fin es, al contrario, lo que de suyo es naturalmente después de otro, o por necesidad, o por lo común; y después de sí ningún otro admite. Medio, lo que de suyo se sigue a otro y tras de sí aguarda otro. Deben, por tanto, los que han de ordenar bien las fábulas, ni principiar a la ventura, ni a la ventura finalizar, sino idearlas al modo dicho.

Supuestas las cosas ya tratadas, pues que lo hermoso, v. g., un bello objeto viviente y cualquier otra cosa que se compone de partes, debe tener éstas bien colocadas, y asimismo la grandeza correspondiente, porque la hermosura consiste en proporción y grandeza; infiérese que ni podrá ser hermoso un animal muy pequeñito, porque se confunde la vista empleada en poco más de un punto; ni tampoco si es de grandeza descomunal, porque no lo abraza de un golpe la vista: antes no perciben los ojos de los que miran por partes el uno y el todo, como si hubiese un animal de legua y media. Así que como los cuerpos y los animales han de tener grandeza, sí, mas proporcionada a la vista, así conviene dar a las fábulas tal extensión que pueda la memoria retenerla fácilmente.

El término de esta extensión respecto de los espectáculos y del auditorio no es de nuestro arte, puesto que si se hubiesen de recitar cien tragedias en público certamen, la recitación de cada una se regularía por reloj de agua, según dicen que se hizo alguna vez en otro tiempo. Pero si se atiende a la naturaleza de la cosa, el término en la extensión será tanto más agradable cuanto fuere más largo, con tal que sea bien perceptible. Y para definirlo, hablando sin rodeos, la duración que verosímil o necesariamente se requiere según la serie continua de aventuras, para que la fortuna se trueque de feliz en desgraciada, o de infeliz en dichosa, ésa es la medida justa de la extensión de la fábula.

Aristóteles, *Poética*, III, 5-6.

El bien y lo bello difieren el uno del otro: el primero reside siempre en las acciones, mientras que lo bello se encuentra igualmente en los seres inmóviles. Incurren en un error los que pretenden que las ciencias matemáticas no hablan ni de lo bello ni del bien. De lo bello es de lo que principalmente hablan, y lo bello es lo que demuestran. No hay razón para decir que no hablan de lo bello porque no lo nombren; mas indican sus efectos y sus relaciones. ¿No son las más imponentes formas de lo bello el orden, la simetría y la limitación? Pues esto es en lo que principalmente hacen resaltar las ciencias matemáticas. Y puesto que estos principios, esto es, el orden y la limitación, son evidentemente causa de una multitud de cosas, las Matemáticas deberían considerarse como causa, desde cierto punto de vista, la causa de que hablamos; en una palabra, lo bello.

Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 3.

6.3. La "catarsis" estética producida por la tragedia y la música

De ésta y de la comedia hablaremos después. Hablemos ahora de la tragedia, resumiendo la definición de su esencia, según que resulta de las cosas dichas. Es, pues, la tragedia representación de una acción memorable y perfecta, de magnitud competente, recitando cada una de las partes por sí separadamente, y que no por modo de narración, sino moviendo a compasión y terror, dispone a la moderación de estas pasiones.

Aristóteles, *Poética*, III, 1.

Sexta parte

LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS DE LA EDAD HELENÍSTICA

- Cinismo
- Epicureísmo
- Estoicismo
- Escepticismo
- Electisismo
- Gran florecimiento de las ciencias particulares

"Es *vano el discurso del filósofo que no cura algún mal del ánimo humano*"

Epicuro

Capítulo VIII

EL PASO DE LA EDAD CLÁSICA A LA EDAD HELENÍSTICA

El hundimiento de la Polis
→§ 1

• La gran expedición de Alejandro Magno (334-323) al Oriente y las sucesivas conquistas territoriales, con la formación de un vastísimo Imperio y la teoría de una monarquía universal divina, tuvieron como efecto inmediato el de poner en grave crisis a la *Polis* (la Ciudad–Estado). No se trató sólo de una revolución política sino sobre todo de una revolución espiritual y cultural, dado que en la dimensión política (es decir, en la vida al interior de la *Polis*) se reconocían todos los grandes filósofos griegos que edificaron sus sistemas morales y su antropología sobre este fundamento.

El ideal cosmopolita
→§ 2-4

• El ideal "cosmopolita" (el mundo entero es una *Polis*) substituyó al ideal de la *Polis* y al hombre ciudadano, el hombre individuo; la contraposición Griego-Bárbaro se superó en gran medida con la concepción del hombre en una dimensión de igualdad universal.

De la cultura helénica a la cultura helenista
→§ 5

• Se comprende ahora por qué toda la filosofía elaborada hasta ahora –con excepción de la socrática– corrió el riesgo de resultar desactualizada y de ser superada con el tiempo. Surgió así la fuerte necesidad de nuevas filosofías más eficaces desde el punto de vista práctico, que ayudarán a enfrentar los nuevos acontecimientos y la caída de los antiguos valores a los que estaban estrechamente unidos. De ese modo, la cultura helénica, al difundirse por diversos lugares, llegó a ser cultura helenista y el centro de la cultura pasó de Atenas a Alejandría. Como expresiones de las nuevas exigencias se impusieron particularmente las filosofías cínica, epicúrea, estoica y la escéptica, mientras que el Platonismo y el Aristotelismo fueron, en gran medida, olvidados.

1. Las consecuencias espirituales de la revolución realizada por Alejandro Magno

Pocos son los acontecimientos históricos que por su importancia y sus consecuencias marcan, de manera emblemática, el fin de una época y el inicio de una nueva. La gran expedición de Alejandro Magno (334–323 a.C.) es uno de estos y uno de los mas significativos, no sólo por las consecuencias políticas que provocó sino por toda una serie de cambios concomitantes de las antiguas convicciones que determinaron un giro radical en el espíritu de la cultura griega, que marcó el fin de la era clásica y el inicio de una nueva era.

La consecuencia más importante políticamente producida por la revolución de Alejandro fue la caída de la importancia socio–política de la *Polis*. Ya Filipo el Macedonio, padre de Alejandro, había comenzado a minar sus libertades, con la realización del predominio macedonio sobre Grecia, así hubiera respetado formalmente a las Ciudades. Pero Alejandro, con su designio de una monarquía universal divina, que habría tenido que reunir no sólo las diversas Ciudades sino países y razas diversas, asestó un golpe mortal a la antigua concepción de la Ciudad–Estado. Alejandro no logró realizar su designio por su muerte precoz acaecida en el 323 a.C. y quizá también porque los tiempos no estaban aún maduros para tal designio; sin embargo, luego del 323 a.C., se formaron nuevos reinos en Egipto, Siria, Macedonia y Pérgamo. Los nuevos monarcas concentraron en sus manos el poder y las Ciudades–Estado dejaron de hacer historia, como lo habían hecho en el pasado, al perder poco a poco sus libertades y su autonomía.



Alejandro Magno (356-323 a.C.) fue el creador del helenismo. La estatua se conserva en París, en el Louvre

Se destruía así el valor fundamental de la vida espiritual de la Grecia clásica, que era el punto de referencia de la actuación moral y que Platón en su *República* y Aristóteles en su *Política* habían no sólo teorizado sino sublimado e hipostaciado, haciendo de la *Polis* no sólo una forma

histórica sino la forma ideal del Estado perfecto. Por consiguiente, a los ojos de quienes vivieron la revolución de Alejandro, estas obras perdían su significado y su vitalidad, aparecían improvisamente sin sintonía con los tiempos y se situaban en una perspectiva lejana.

2. Difusión del ideal cosmopolita

Al declive de la *Polis* no se siguió el nacimiento de organismos políticos dotados de nueva fuerza moral y capaces de encender una nueva idealidad. Las monarquías helenistas, nacidas del disuelto imperio de Alejandro, a lo cual se aludió mas arriba, fueron organismos inestables y, de todos modos, no de tal naturaleza que implicaran a los ciudadanos y constituyeran un punto de referencia para la vida moral. De "ciudadano" que era, en el sentido clásico del término, el hombre griego pasó a ser "súbdito". La vida en los nuevos Estados se desenvuelve independientemente de sus deseos. Las nuevas "habilidades" que cuentan, no son ya las antiguas "virtudes civiles", sino determinados conocimientos técnicos que no todos pueden poseer porque requieren estudios y disposiciones especiales. En todo caso, pierden el antiguo contenido ético para adquirir propiamente uno más profesional. El administrador de la cosa pública llega a ser un funcionario, el soldado un mercenario y al lado de estos, nace el hombre que, al no ser ni el antiguo ciudadano, ni el nuevo técnico, asume ante el Estado una actitud de desinterés neutral, cuando no de aversión. Las nuevas filosofías construirán la teoría de esta nueva realidad, colocando el Estado y la política entre las cosas neutras, es decir, moralmente indiferentes o exactamente algo que se debe evitar.

En el 146 a.C. Grecia pierde precisamente su libertad y es convertida en una provincia romana. Lo que Alejandro soñó lo realizaron los romanos, aunque de otra manera. Así el pensamiento griego, al no ver una alternativa positiva a la *Polis*, se refugió en el ideal del "cosmopolitismo", considerando al mundo entero como un a ciudad, hasta llegar a incluir en esta *cosmópolis* no sólo a los hombres sino también a los dioses. Así se disuelve la ecuación entre hombre y ciudadano y el hombre se vio obligado a buscar una nueva identidad.

3. El descubrimiento del individuo

Esta nueva identidad es la del "individuo" En la edad helenista, el hombre comienza a descubrirse en esta nueva dimensión. "La educación cívica del mundo clásico formaba

ciudadanos; la cultura de la edad de Alejandro en adelante forjó los individuos. En las grandes monarquías helenistas los vínculos y las relaciones entre el hombre y el Estado se hacen siempre menos estrechos e imperiosos; las nuevas formas políticas, en que el poder es detentado por un solo o por pocos, permiten a cada uno siempre más moldear a su manera la propia vida y la propia persona moral y en las ciudades que aun perduran (al menos en la forma), como Atenas, también los antiguos ordenamientos, la antigua vida cívica, ahora degradada, parece sobrevivirse a si misma, lánguida, intimidada, entre veleidades de reacciones reprimidas, sin profundos consentimientos en los espíritus. El hombre es ahora libre frente a si mismo" (E. Bignone), Como es obvio, del descubrimiento del individuo se cae, a veces, en los excesos del individualismo y del egoísmo. Pero la revolución había sido de tal entidad que no era fácil moverse con equilibrio en la nueva dirección.



El sarcófago de Alejandro (Museo Arqueológico de Estanbul)

Como consecuencia de la separación entre hombre y ciudadano, nace la separación entre "ética" y "política". La ética clásica, hasta Aristóteles, se basaba en el presupuesto de la identidad del hombre y del ciudadano y por eso se implantaba en la política y se le subordinaba. Por la primera vez en la historia de la filosofía moral, en la edad helenista la ética se estructura de manera autónoma, gracias al descubrimiento del individuo, basándose en el hombre en su singularidad.

4. La caída de los prejuicios racistas entre Griegos y Bárbaros

Los Griegos habían considerado a los Bárbaros incapaces "por naturaleza" de cultura y libre actividad y por lo mismo "esclavos por naturaleza". Aun Aristóteles, como se vio, teorizó en la *Política* esta convicción. Por el contrario, Alejandro intentó, no sin éxito, la empresa gigantesca de la asimilación de los Bárbaros vencidos y de hacerlos iguales a los Griegos. Hizo instruir a miles de jóvenes Bárbaros conforme los cánones de la cultura griega y los hizo preparar en el arte de la guerra con técnica griega (331 a.C.). Ordenó, además, que soldados y oficiales macedonios se casaran con mujeres persas (324 a.C.).

También el prejuicio de la esclavitud será puesto en duda al menos a escala teórica. Epicuro no sólo tratará familiarmente con los esclavos sino que querrá que participen en su enseñanza. Los Estoicos enseñarán que la verdadera esclavitud es la ignorancia y que tanto el soberano como el esclavo pueden acceder a la libertad del saber; la historia del Estoicismo terminará de forma emblemática con Epicteto y Marco Aurelio, el uno esclavo liberto y el otro emperador.

5. De la cultura "helénica" a la cultura "helenística"

La cultura "helénica" llegó a ser "helenística" al difundirse entre los diversos pueblos y razas. Esta difusión comportó, fatalmente, una pérdida de profundidad y pureza. La cultura helénica, al entrar en contacto con tradiciones y creencias diversas, debía necesariamente asimilar algunos elementos. Las influencias de Oriente se hicieron sentir. Y los nuevos centros de cultura, como Pérgamo, Rodas y sobre todo Alejandría con la creación de la Biblioteca y el Museo hecha por los Ptolomeos, terminaron por opacar a la misma Atenas. Si Atenas logró permanecer como la capital del pensamiento filosófico, Alejandría llegó a ser, primero, el centro en donde florecieron las ciencias particulares y luego hacia el final de la edad helenista y sobre todo en la edad imperial, también el centro de la filosofía.

También de Roma, vencedora militar y políticamente, pero conquistada culturalmente por la Elade, llegaron estímulos nuevos acuñados por el realismo latino, que contribuyeron de modo importante a crear y a difundir el fenómeno del eclecticismo, de que se hablará más adelante. Los filósofos más eclécticos fueron los que tuvieron los contactos más intensos con los Romanos y el más ecléctico fue Cicerón.

Se comprende entonces que el pensamiento helenista se concentrara sobre todo en problemas de índole moral, que se imponen a todo los hombres. Los filósofos de esta edad crearon algo verdaderamente grandioso al plantear los grandes problemas de la vida y al proponer algunas soluciones a los mismos. Cinismo, Epicureísmo, Estoicismo, Escepticismo, propusieron modelos de vida en los que los hombres continuaron inspirándose, por otro medio milenio y que llegaron a ser verdaderos paradigmas espirituales.

Sabio. En el período helenista, la figura del sabio constituye una de las poderosas ideas sintéticas que dan el tono a un determinado ambiente cultural. En efecto, el sabio representa, sobre todo para los Estoicos, la encarnación del perfecto arte de vivir –es decir, de la filosofía– en formas idealizadas y casi míticas.

Aunque cada Escuela helenista cargara el término con las propias connotaciones, el común denominador para todas fue el de la superioridad del sabio respecto de las cosas y acontecimientos a los que, gracias a su virtud, puede dominar perfectamente.

CAPÍTULO IX

EL FLORECIMIENTO DEL CINISMO EN LA EDAD HELENÍSTICA

I – *Diógenes de Sínope*

El cinismo como movimiento anticultural
→§ 1-3

• Aunque fue fundado por Antístenes, a la mañana siguiente de la muerte de Sócrates, el Cinismo encontró una especie de refundación por Diógenes de Sínope, que lo llevó a un gran éxito. Diógenes imprimió al movimiento una clara orientación anticultura, en el sentido que pensó que era inútil por completo la investigación filosófica abstracta y teórica para alcanzar la felicidad. Se necesitaban sobre todo el ejemplo y la acción. Por eso, la enseñanza de Diógenes se concentró en una vida vivida por fuera de las convenciones y reduciendo a lo esencial, las necesidades.

El ideal de la autocracia
→§ 4-5

• El ideal fue el de la autocracia, de la autosuficiencia, de la independencia en relación con los demás. En síntesis, la vida cínica se concretizaba en una conducta libre del todo, en la que sin rémoras pero con frecuencia también sin reglas, se ejercitaba el derecho a la palabra (*parrhesía*) y de acción (*anáideia*), a menudo de forma provocativa. Para alcanzar este fin se necesitaba un total desprecio del placer y liberarse del mismo, además de ejercitar una radical reevaluación del ejercicio y el trabajo, capaces de equilibrar el espíritu y volverlo independiente de las necesidades superfluas

1. La radicalización del Cinismo

El fundador del Cinismo desde el punto de vista de la doctrina (o al menos de los hitos de la misma) fue Antístenes, como se sabe. Pero a Diógenes de Sínope le cupo en

suerte llegar a ser el exponente principal y casi el símbolo de este movimiento. Diógenes fue contemporáneo (mayor) de Alejandro. Un testimonio antiguo refiere precisamente que "murió en Corinto en el mismo día que Alejandro moría en Babilonia".

Diógenes no sólo llevó al extremo las instancias propuestas por Antístenes sino que supo hacerlas sustancia de vida con un rigor y una coherencia tan radicales que por siglos enteros fueron consideradas verdaderamente extraordinarias. Diógenes rompió con la imagen clásica del hombre griego y la nueva que propuso fue considerada rápidamente como un paradigma: en efecto, la primera parte de la edad helenista, más aún la imperial, reconoció en ella la expresión de una parte esencial de las propias exigencias de fondo.

Expresa completamente el programa de nuestro filósofo, la frase "busco un hombre", que como se nos refiere él pronunciaba caminando con la linterna encendida a pleno día en los lugares más concurridos y que con una evidente ironía provocadora quería significar justamente esto: busco al hombre que viva conforme a su más auténtica esencia, busco al hombre más allá de todas las exterioridades, de todas las convenciones sociales, que más allá del capricho mismo de la suerte y de la fortuna, sepa reencontrar su genuina naturaleza, sepa vivir de acuerdo con ella y así sepa ser feliz.



Este bajorrelieve representa a Diógenes el Cínico, que había elegido por casa un barril. El perro que está sobre el barril es el símbolo del Cinismo. El personaje de la derecha es Alejandro Magno. Se cuenta que un día, mientras Diógenes tomaba el sol, se le acercó Alejandro (que era su gran admirador) y le preguntó: "Pídeme lo que quieras, yo te lo daré". Y Diógenes le respondió "No me hagas sombra; devuélveme mi sol". Es una respuesta emblemática que resume el sentir de una época. El bajorrelieve se encuentra en Roma, en Villa Albani.

En este contexto se entienden sus afirmaciones sobre la inutilidad de las matemáticas, de la física, de la astronomía, de la música y sobre lo absurdo de las construcciones metafísicas. El comportamiento, el ejemplo y la acción substituyen a las mediaciones intelectuales. Con Diógenes, el Cinismo llega a ser la más "anticultural" de las filosofías que haya conocido Grecia.

2. Modo de vida del Cínico

En este contexto se entienden sus conclusiones extremas que lo llevaban a proclamar como necesidades verdaderamente esenciales del hombre las necesidades elementales de su animalidad. Teofrasto

cuenta que Diógenes "vio una vez un ratón que corría para acá y para allá, sin meta (no buscaba un lugar para dormir ni tenía miedo a las tinieblas ni deseaba nada de lo que ordinariamente se tiene por deseable) y así caviló sobre el remedo para sus necesidades". Es, pues, un animal el que indica al Cínico su modo de vivir: vivir sin meta (sin las metas que la sociedad propone como necesarias), sin necesidad de casa ni de morada fija, sin el confort de la comodidad que ofrece el progreso.

He aquí, cómo Diógenes, de acuerdo con testimonios antiguos, puso en práctica esta teoría: "Diógenes fue el primero en redoblar el manto por la necesidad de dormir dentro de él, llevaba una escudilla en la que recogía los víveres; se servía indiferentemente de cualquier lugar para todo uso, para comer, dormir o conversar. Y solía decir que los Atenienses le habían procurado en donde poder morar: indicaba el pórtico de Zeus y la sala de las procesiones [...] Una vez había ordenado a un fulano que lo proveyese de una caja y como éste dudara, escogió por habitación un tonel [...] como lo atestigua él mismo". Diógenes en su tonel se convirtió en un símbolo de lo poco que se necesita para vivir. [Texto 1].

3. Libertad de palabra y de vida, ejercicio y trabajo

Para Diógenes este modo de vida coincide con la "libertad". Entre más se eliminen las necesidades, más se es libre. Los Cínicos insistieron en la libertad, en todos los sentidos, hasta los extremos del paroxismo. En la libertad de palabra (*parrhesía*) llegaron hasta los límites de la insolencia y la arrogancia, incluso frente a los poderosos. En la libertad de acción (*anáideia*) llegaron hasta la licencia. En efecto, si Diógenes entendía fundamentalmente mostrar con esta *anáideia* la "no-naturalidad" de las costumbres griegas, no siempre mantuvo la mesura y cayó en excesos que explican muy bien la carga de significado peyorativo con que el término "cínico" pasó a la historia y que mantiene hasta hoy.

Diógenes resumía el método que puede conducir a la virtud y a la libertad en dos conceptos esenciales: "ejercicio" y "trabajo", que consistían en una práctica de vida apta para templar lo físico y lo espiritual y además apta para acostumbrar al hombre al dominio de los placeres e incluso al desprecio de sí mismo. [Texto 2]

4. Desprecio de los placeres y autarquía

Este "desprecio de los placeres" que ya Antístenes había predicado, es fundamental en la vida del cínico ya que el placer no sólo reblandece el físico y también el espíritu

sino que pone en peligro la libertad, volviendo al hombre esclavo, en varios modos, de las cosas y de los hombres, que están ligados a los placeres. También protestaban contra el matrimonio, al que substituían por la "convivencia acordada entre hombre y mujer". También la Ciudad era puesta en duda: el Cínico se proclamaba "ciudadano del mundo".

La "autarquía", es decir, la autosuficiencia o el–bastarse–a–sí–mismo, la apatía y la indiferencia frente a todo, eran puntos de llegada de la vida cínica. El siguiente episodio, que llegó a ser famosísimo y simbólico, define el espíritu del Cinismo, tal vez mejor que cualquier otro: Una vez que Diógenes estaba tomando el sol, llegó Alejandro, el hombre más poderoso de la tierra y dijo: "Pídeme lo que quieras", a lo cual Diógenes respondió: "Devuélveme el sol". Diógenes no se interesaba por el supremo poder de Alejandro: le bastaba, para estar contento, el sol, que es la cosa más natural y que está a disposición de todos: o mejor, le bastaba la profunda convicción de la inutilidad de aquel poder, ya que la felicidad viene de adentro y no de afuera del hombre. [Texto 3]

5. El "Cínico" y el "perro"

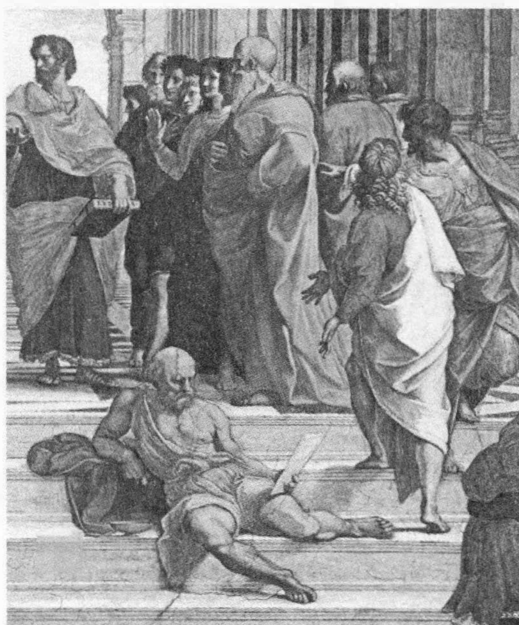


Figura de Diógenes en un cartón para "La escuela de Atenas" de Rafael

Quizá fue Diógenes el primero que adoptó, para definirse, el término "perro", gloriándose de ese epíteto que los otros le dirigían por desprecio y explicaba que se llamaba "perro" por este motivo: "moviendo festivamente la cola ante quien me da algo, ladro contra el que no me da nada y muerdo a los bribones".

Diógenes protestaba contra muchas de las instancias de la edad helenista, pero de modo unilateral. Ya sus contemporáneos captaron esto y le erigieron una columna que sostenía un perro de mármol de Paros con la leyenda: "Aun el bronce cede al tiempo y envejece, pero tu gloria, oh Diógenes, permanecerá intacta por la eternidad, porque sólo tú enseñaste a los mortales la doctrina de que la vida se basta a sí misma y señalaste la vía más fácil para vivir". [Texto 4]

II – *Cratetes y otros cínicos de la edad helenística*

Exponentes del Cinismo
→§ 1

• Luego de Diógenes, el Cinismo mantuvo la línea anticultural y asocial que el maestro había impuesto. Cratetes, en particular, buscó realizar un tipo de vida matrimonial de tipo cínico, fuera de toda convención.

El Cinismo encontró su expresión literaria en la diatriba, que puede considerarse como una evolución, en sentido popular, del diálogo socrático.

1. Otras figuras significativas del Cinismo helenístico

Cratetes fue discípulo de Diógenes y es una de las figuras más significativas de la historia del Cinismo. Vivió probablemente a comienzos del s. III a.C. Hizo hincapié en el concepto que las riquezas y la fama, lejos de ser bienes y valores para el sabio, son males y que al contrario son bienes sus contrarios, la "pobreza" y la "oscuridad".

El Cínico debe estar sin ciudad, porque la *polis* es expugnable y no es el refugio del sabio. A Alejandro que le preguntaba si quería que su ciudad fuera reconstruida, respondió: "¿De qué serviría? Quizá otra Alejandro la destruirá". Y en una de sus obras escribía: "Mi patria no es una torre sola ni un techo solo; donde es posible vivir bien, en cualquier punto del universo, allá está mi ciudad, allá está mi casa".

Cratetes se casó pero con una dama (de nombre Hiparquia) que había abrazado el Cinismo y junto con ella vivió la "vida cínica". La completa ruptura con la sociedad está demostrada también por el episodio según el cual él habría dado a su hija "en matrimonio, en prueba por treinta días".

En el s. III a.C. tenemos noticias de un cierto número de Cínicos, como Bion de Borístenes, Menipos de Gadara, Teletes, Menedemo. Parece que la codificación de la "diatriba", forma literaria que conocerá gran éxito, debe hacerse remontar a Bion. La diatriba es un breve diálogo de carácter popular con contenido ético, escrito con frecuencia en lenguaje mordaz. Se trata, en sustancia, del diálogo socrático en forma cínica. Las composiciones de Menipos llegaron a ser modelos literarios. Luciano se inspirará en ellas; la misma sátira latina de Lucilo y de Horacio se inspirará en las características fundamentales de los escritos cínicos que, justamente, *ridendo castigant mores*.

DIÓGENES

COMPORTAMIENTOS DE DIÓGENES Y SU SIGNIFICADO EMBLEMÁTICO

Los modos como Diógenes se vistió y se comportó llegaron a ser en la edad helenista e imperial verdaderamente emblemáticos.

Lo que queda hoy como significativo es su vagar de día con la linterna encendida, pronunciando esta frase: "Busco un hombre". Con evidente y provocadora ironía, quería comunicar este mensaje: busco un hombre que viva su vida en su más auténtica esencia, es decir, un hombre que, más allá de todas las exterioridades y convenciones sociales y más allá del mismo capricho de la suerte y de la fortuna, sepa vivir conforme a la naturaleza, que exige muy poco y sepa ser feliz.

Pasádose a Atenas, se encaminó a Antístenes; y como este, que a nadie admitía, lo repeliese, prevaleció su constancia. Y aun habiendo una vez alzado el báculo, puso él la cabeza debajo, diciendo «Descárgalo, puesto hallarás leño tan duro que de ti me aparte, con tal que enseñes algo». Desde entonces quedó discípulo suyo, y como fugitivo de su patria, se dio a una vida frugal y parca. Habiendo visto un ratón que andaba de una a otra parte (refiérelo Teofrasto en su *Megárico*), sin buscar lecho, no temía la oscuridad ni anhelaba ninguna de las cosas a propósito para vivir regaladamente, halló el remedio a su indigencia. Según algunos, fue el primero que duplicó el palio, a fin de tener con él lo necesario y servirse de él para dormir. Proveyóse también de zurrón, en el cual llevaba la comida, sin dejarlo jamás en cualquier parte que se hallase, ya comiendo, ya durmiendo, ya conversando; y decía, señalando al pórtico de Júpiter, que «los atenienses le habían edificado otro pompeyo donde comiese».

Hallándose un tiempo débil de fuerzas, caminaba con un báculo; más después lo llevó ya siempre, no en la ciudad, sino viajando, y entonces llevaba también el zurrón, como refieren Olimpiodoro, príncipe de los atenienses; Polieucto, orador, y Lisanias, hijo de Escrión. Habiendo escrito a uno que le buscase un cuarto par habitar, como este fuese tardo en hacerlo, tomó por habitación la cuba del metro, según el mismo lo manifiesta en sus *Epístolas*. Por el estío se echaba y revolvía, sobre la arena caliente, y en el invierno abrazaba las estatuas cubiertas de nieve, acostumbrándose a todos modos tal sufrimiento. Era vehemente en recargar a los demás; y a la escuela de Euclides la llamaba .... (*cholen*); a la disputa de Platón le daba el nombre de *consunción*; a los juegos bacanales, *grandes maravillas para los necios*; a los gobernadores del pueblo, *ministros de la plebe*.

Tomado de: *Vidas de filósofos ilustres*. Libro VI. Diógenes, pp. 275-276.

TEXTOS/ DIÓGENES

2. EXALTACIÓN DEL EJERCICIO Y DEL TRABAJO

La vida del Cínico para Diógenes se arraigaba en el ejercicio y el trabajo considerados como instrumentos necesarios para vivir felices, para saber dominar todos los placeres y alcanzar la plena libertad.

Un tipo de vida como este llevaba al hombre, por fuera de todo vínculo social, a considerarse ciudadano del mundo entero, en una dimensión cosmopolita.

Decía que la ejercitación es en dos maneras: una del alma y otra del cuerpo. Que en esta ejercitación del cuerpo se conciben frecuentes imaginaciones que dan fácil soltura para acciones valerosas, por lo cual es imperfecta la una sin la otra, no obstante que el buen hábito y la fortaleza se agregan al alma o al cuerpo a quienes pertenecen. Daba sus pruebas de que del ejercicio a la fortaleza se pasa fácilmente, pues veía que en las artes mecánicas y otras adquieren los artesanos no poca destreza con el ejercicio continuado. Que los flautistas, verbigracia, y los atletas se diferencian entre sí, al paso que se ejercitaron con más o menos aplicación a su trabajo. Y que si estos hubiesen trasladado al alma el ejercicio, no hubiera trabajado inútil e imperfectamente.

Así, concluía que nada absolutamente se perfecciona en la vida humana sin el ejercicio, y que este puede conseguirlo todo. Por lo cual, debiendo nosotros vivir felices abandonando los trabajos inútiles y siguiendo los naturales, somos infelices por demencia propia. Aun el mismo desprecio del deleite puede sernos gustosísimo una vez acostumbrados, pues así como los acostumbramos a vivir voluptuosamente con dificultad pasan a lo contrario, así también los ejercidos contra los deleites fácilmente los desprecian. Estas cosas decía, y aun las practicaba abiertamente, siendo con ello un falsificador de moneda, que no daba menos estimación a la natural que a la legítima, y afirmando que «su vida se conformaba con la de Hércules, que nada prefería a la libertad».

Interrogado acerca de su patria, respondió: "ciudadano del mundo".

Tomado de *Vidas de filósofos ilustres*. Libro VI. Diógenes. pp. 297-298.

3. DIÓGENES FRENTE A ALEJANDRO MAGNO

Muy significativas son las relaciones que Diógenes tuvo (o que la antigüedad le atribuyó) con Alejandro Magno. Sobre todo son interesantes las confrontaciones entre este último, protagonista histórico de la edad helenista, y Diógenes que, por muchos aspectos, es su antítesis: se trata de confrontaciones entre dos figuras, dos

mensajes, que justamente por ser antitéticos, son expresión de dos polos espirituales de la época.

Traemos dos bellos pasajes, uno de Diógenes Laercio y otro de Plutarco, que se cuentan entre los más significativos.

Estando tomando el sol en el Cranión, se le acercó Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras»; a lo que respondió él: «Pues no me hagas sombra.»

Tomado de: *Vidas de filósofos ilustres*. Libro VI. Diógenes, p. 282.

Es un carácter típico del alma del filósofo amar la sabiduría y los hombres sabios: de hecho, esta fue una caracterísitca de Alejandro, más que de cualquier otro rey. Sobre cuáles fueron sus relaciones con Aristóteles, ya se dijo. Además, lo atestiguan numerosos autores: honró más que a todos sus amigos al músico Anaxarco; la primera vez que se encontró con Pirrón de Elide, le regaló diez mil monedas de oro; a Senócrates, pariente de Platón, le envió cincuenta talentos; eligió a Onesicrito, discípulo de Diógenes, como comandante de su armada.

Cuando vino a discutir con Diógenes en las cercanías de Corinto, se asombró y tuvo tanta admiración por la vida y por la posición asumida por este hombre, tanto que, a menudo, cuando lo recordaba, decía: «Si no fuera Alejandro, yo quisiera ser Diógenes». Lo cual significa: «Si yo no hubiese hecho filosofía a través de las obras, me hubiera dedicado a los razonamientos». Alejandro no dijo: «Si yo no fuera rico o Argeade»; en efecto, no pone la fortuna por encima de la sabiduría y la púrpura real y la corona por encima de la alforja y el manto gastado, pero dijo: «Si no fuera Alejandro, yo sería Diógenes»; lo que significa «si no me hubiera propuesto reunir a bárbaros y a griegos recorriendo todos los continentes para llevarlos a la civilización, y llegar hasta los confines de la tierra y del mar, uniendo Macedonia con el Océano para esparcir la semilla de Grecia y difundir entre todos los pueblos la justicia y la paz, no estaría en el ocio ni en el lujo, sino imitaría la sencillez de Diógenes».

Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro*

4. DIÓGENES Y EL SÍMBOLO DEL "PERRO"

He aquí algunas afirmaciones hechas por Diógenes a propósito de su autodenominación de "el perro".

Llamábase perro a sí mismo, pero decía que lo era de los famosos y alabados, no obstante que ninguno de los que lo alababan saldría con él a caza.

A uno que decía que vencía a los hombres en los juegos Pitios, le respondió: «Yo soy quien venzo los hombres; tú vences los esclavos».

Preguntado qué raza de perro era la suya, respondió: «Cuando hambriento, Melitense, cuando harto Molósico. También soy de aquellos perros que muchos alaban, pero por el trabajo no se atreven a salir con ellos a caza; y así, ni conmigo podéis vivir por miedo de los trabajos»

Viniendo una vez a él Alejandro, y diciéndole: «Yo soy Alejandro, aquel gran rey», le respondió: «Y yo Diógenes el can». Preguntado qué hacía para que lo llamasen *can*, respondió: «Halago a los que dan, ladro a los que no dan, y a los malos los muerdo».

Tomado de *Vidas de filósofos ilustres*. Libro VI. Diógenes. p. 293.

Capítulo X

EPICURO Y LA FUNDACIÓN DEL "JARDÍN"

I – El *"jardín" de* Epicuro *y sus nuevas finalidades*

Epícuro y los puntos firmes de su filosofía
→§ 1

• Epicuro de Samos, fundó su Escuela en Atenas en el 307/306 a.C. y retomó de Leucipo y de Demócrito la teoría atomista, de Sócrates el concepto de filosofía como arte de vivir y de los Cirenaicos la estrecha relación entre felicidad y placer, pero entendiendo este ultimo de una manera muy diferente.

Epicuro dividió su filosofía (finalizando las dos primeras partes hasta la tercera) según la división tripartita de Senócrates en:

1) lógica (llamada canónica)

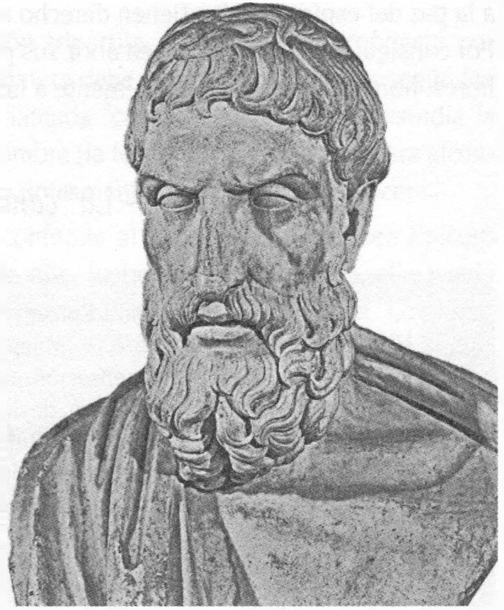
2) física

3) ética

1. Los Epicúreos y la paz del espíritu

La primera de las grandes escuelas helenísticas, en orden cronológico, fue la de Epicuro, que apareció en Atenas hacia la mitad del s. IV a.C. (probablemente en el 307/306 a.C.) Epicuro había nacido en Samos, en el 341 a.C. y había enseñado en Colofón, Mitelene y Lampsaco. La trasferencia de la Escuela a Atenas era un verdadero desafío de Epicuro frente a la Academia y el Peripato, el comienzo de una revolución espiri-

tual. Comprendió que tenía algo nuevo que decir, algo que tenía futuro, mientras que las escuelas de Platón y Aristóteles sólo tenían para ellas el pasado: un pasado que, aunque fuera cronológicamente próximo, los nuevos acontecimientos lo habían vuelto espiritualmente remoto. Por lo demás, los sucesores mismos de Platón y Aristóteles, como se vio, estaban vaciando, al interior de sus Escuelas, el mensaje de sus fundadores.



Epicuro (341-271/270 a C.) es el fundador del 'Jardín', una de las mayores escuelas filosóficas de la época helénica y de la filosofía griega en general

El lugar mismo escogido por Epicuro para su Escuela es la expresión de la novedad revolucionaria de su pensamiento: no una palestra, símbolo de la Grecia clásica, sino un edificio (mejor, un huerto) en los suburbios de Atenas. El Jardín estaba lejano del bullicio de la vida publica ciudadana y cercano al silencio de la campiña, silencio y campiña que nada decían a los filósofos clásicos, pero que para la nueva sensibilidad helenística eran de gran importancia. De ahí el nombre de "Jardín" (que en griego se dice *képos*) que pasó a indicar a la Escuela y las expresiones "aquellos del Jardín", "los filósofos del Jardín" llegaron a ser sinónimas de seguidores de Epicuro, Epicúreos. De la riquísima producción de Epicuro nos han llegado enteras las *Cartas*, dirigidas a Herodoto, Pitocles, Meneceo (que son tratados sintéticos), dos colecciones de *Máximas* y varios fragmentos.

La palabra que llegaba del Jardín puede resumirse en pocas proposiciones generales:

a) la realidad es perfectamente penetrable y cognoscible por la inteligencia del hombre;

b) en las dimensiones de lo real, hay espacio para la felicidad del hombre;

c) la felicidad es ausencia de dolor y perturbación;

d) para alcanzar esta felicidad y esta paz, el hombre tiene necesidad sólo de sí mismo;

e) no les sirve, por lo tanto, la Ciudad, las instituciones, la nobleza, las riquezas, todas las cosas y menos aún los dioses: el hombre es perfectamente autárquico.

Es claro que según este mensaje todos los hombres son iguales, porque todos aspiran a la paz del espíritu, todos tienen derecho a ello y todos pueden alcanzarla, si lo desean. Por consiguiente, el Jardín desea abrir sus puertas a todos: nobles, no nobles, libres y no libres, hombres y mujeres y finalmente a las prostitutas que buscan redención.

II – La "canónica" epicúrea

La sensación es siempre verdadera
→§ 1

• Para Epicuro el conocimiento se basa en la sensación, sobre la prolepsis y sus sentimientos de dolor y placer. La sensación nace del impacto de flujos de átomos que provienen de los objetos (llamados "simulacros") sobre nuestros sentidos, de modo que la impronta del mundo exterior (o por lo menos de los efluvios) registrada por los sentidos corresponde perfectamente al original, tanto que Epicuro puede afirmar que la sensación es siempre verdadera y objetiva.

Las prólepsis o anticipaciones
→§ 2

• Esas sensaciones, al repetirse innumerables veces y al mantenerse en el alma, dan lugar a imágenes desvaídas, que por su menor nitidez pueden adaptarse a muchos objetos del mismo género y por lo tanto anticipar las características de las cosas antes que éstas se presenten (por eso se llaman *prolepsis* es decir, anticipaciones) o representarlas en su ausencia (son el correspondiente sensitivo del concepto).

Los sentimientos de dolor y placer
→§ 3

• Los sentimientos de *dolor* y *placer* nacen de la resonancia interna de las sensaciones, es decir, del efecto que producen en nosotros, y sirven de base a la ética en cuanto constituyen los criterios para discernir el bien del mal.

La opinión y su criterio de verdad
→§ 1-3

• el hombre puede también producir juicios, por vía de mediaciones, partiendo de la prolepsis. Así se tiene *la opinión*. Pero en este caso, falta la garantía de la evidencia y por eso se necesita un *criterio* de valoración.

Por lo tanto, no todas las opiniones resultan ser verdaderas sino sólo aquellas que son confirmadas por la sensación y no desmentidas por ella.

1. Las sensaciones como origen del conocimiento

Epicuro acogió sustancialmente la división tripartita de la filosofía propuesta por Senócrates en "lógica", "física" y "ética". La primera debe elaborar los cánones según los cuales reconocemos la verdad (por eso fue llamada "canónica"), la segunda estudia la constitución de lo real y la tercera el fin del hombre (la felicidad) y los medios para alcanzarlo. La primera y la segunda son elaboradas únicamente en función de la tercera.

Platón había afirmado que la sensación confunde al alma y aparta del ser. Epicuro invierte exactamente esa posición, afirmando que, justamente al contrario, ella y sola ella "capta el ser" de modo infalible. Ninguna sensación puede fallar nunca. Los argumentos que Epicuro aducía para probar la veracidad absoluta de todas las sensaciones son las siguientes:

1) En primer lugar, la sensación es una "afección" y por lo tanto es pasiva y como tal producida por algo de la cual ella es el efecto correspondiente y adecuado.

2) En segundo lugar, la sensación es objetiva y verdadera, porque es producida y garantizada por la misma estructura atómica de la realidad (de la que se hablará más adelante). De todas las cosas emanan complejos de átomos, que constituyen "imágenes" o "simulacros" y las sensaciones son exactamente producidas por la penetración de tales simulacros en nosotros.

3) Finalmente, la sensación es arracional y por lo tanto, incapaz de quitar o añadir algo a sí misma y por lo tanto es objetiva.

2. Las prolepsis como representaciones mentales

Epicuro proponía como segundo criterio de verdad la "prolepsis" o "anticipación" o "prenoción" que son las representaciones mentales de las cosas, que no son otra cosa sino la "memoria de lo que con frecuencia se ha mostrado desde lo exterior". La experiencia deja, pues, en la mente una "huella" de las sensaciones pasadas y esta "huella" nos permite conocer anticipadamente los caracteres de las cosas correspondientes aunque no se las tenga enfrente en la actualidad.

Esas prolepsis cumple, pues, la función de los conceptos, pero su validez depende directa y exclusivamente del vínculo que tienen con la sensación. Los "nombres" son expresiones "naturales" de estas prolepsis y constituyen también ellos una manifestación natural –es decir, no convencional– de la acción original de las cosas en nosotros.

3. Los sentimientos de dolor y placer

Como tercer criterio de verdad Epicúreo propuso los sentimientos de "placer" y "dolor". Las afecciones del placer y del dolor son objetivas por las mismas razones que lo son todas las sensaciones (pueden considerarse, en efecto, como una resonancia interior de la sensación) Ellos, sin embargo, tienen una importancia del todo particular, porque además del criterio para discriminar lo verdadero de lo falso, el ser del no–ser, como todas las otras sensaciones, constituyen el *criterio axiológico para discriminar el "bien" del "mal"*, y por lo tanto, constituyen el criterio fundamental de la elección y la no–elección, es decir, la regla de nuestro actuar.

4. Evidencia y opinión

Sensaciones, prolepsis y sentimientos de placer y dolor tienen una característica común que garantiza su valor de verdad y consiste en la *evidencia inmediata*. Por lo tanto, mientras nos quedemos en la evidencia y acojamos como verdadero lo que es evidente, no podemos errar, porque la evidencia es siempre dada por la acción directa que las cosas ejerce sobre nuestro espíritu.

"Evidente" en sentido estricto es, entonces, sólo lo que es inmediato como las sensaciones, las anticipaciones, los sentimientos. Pero porque el raciocinio no puede quedarse en lo inmediato siendo una operación de *mediación*, nace entonces así la opinión y con ella, la posibilidad del error. Por lo tanto, mientras que las sensaciones, las prolepsis y los sentimientos son siempre verdaderos y no tienen necesidad de criterio alguno extrínseco de verificación y de convalidación, las opiniones podrán ser a veces verdaderas y a veces falsas. Por eso Epicuro buscó determinar los criterios para distinguir las opiniones verdaderas de las falsas.

Son verdaderas las opiniones que:

a) "Reciben testificación probante", es decir, confirmación de parte de la experiencia y la evidencia;

b) "no reciben testificación contraria", es decir, no reciben desmentida de la experiencia o de la evidencia.

Por el contrario, son falsas las opiniones que:

a) "reciben testificación contraria", es decir, son desmentidas por la experiencia y la evidencia;

b) "no reciben testificación probante", es decir, no reciben confirmación ni de la experiencia ni de la evidencia.

5. Límites y aporías de la canónica epicúrea

Los estudiosos han observado cómo puede deducirse sea el objetivismo absoluto de Epicuro, sea el subjetivismo absoluto como lo hacía Protágoras, de las afirmaciones de que todas las sensaciones son verdaderas.

En efecto, el objetivismo derivaría del haber puesto en la sensación un criterio seguro y absoluto sobre el cual se fundaría toda opinión y por consiguiente todo razonamiento. El relativismo vendría, en cambio, del hecho que la sensación no se refiere directamente a la realidad en sí, sino a los simulacros –es decir, al flujo de los átomos– que pueden ser diversos conforme a las condiciones externas o del sujeto. De tal modo, cada uno puede tener diversa sensaciones en presencia del mismo objeto y por consiguiente, se cae en el relativismo.

La verdad es que, sea la física, sea la ética epicúrea, van mucho más allá, en todo caso, de lo que la canónica permitiría de por sí, por motivo de sus límites estructurales.

III – *La física epicúrea*

La física como "ontología materialista"
→§ 1-2

• Epicuro, para establecer una "ontología materialista" tomó de los Atomistas el concepto de átomo y la idea de que no existe generación de la nada ni aniquilamiento, sino que el todo (la totalidad de los átomos, que para el materialista Epicuro surge de la totalidad del ser) se mantiene idéntico. El cosmos, pues, que es infinito, está compuesto de "cuerpos", de vacío y los cuerpos o son simples (justamente, los átomos) o compuestos (todas las realidades)

Las diferencias con el Atomismo antiguo
→§ 3

• Sin embargo, el modo como Epicuro concebía los átomos no era exactamente idéntico a como lo concebían los antiguos Atomistas: estos los individuaban gracias a la figura, el peso y el tamaño. Además, Epicuro considera los átomos como realidades compuestas de partes prácticamente indivisibles (átomo significa justamente "indivisible"), pero idealmente distinguibles. Estas partes son llamadas *mínimas*; el mínimo constituye la unidad de medida absoluta de todas las cosas.

Otra diferencia importante mira a su movimiento, que para Epicuro es de caída de lo alto a lo bajo.

El clinamen o "declinación de los átomos"
→§ 4

• Sin embargo, Epicuro debió introducir una desviación (o declinación , *clinámen*) de la línea de caída de los átomos –porque de otro modo no se habrían encontrado nunca si cayeran en línea recta– de la que, en último análisis depende su impacto y la formación del mundo y de todas las cosas. ¿Pero de dónde sale esta desviación de la vertical? Epicuro sostiene que no tiene causa alguna y que procede de la nada.

El mundo, el alma y los dioses
→§ 5-6

• El mundo que proviene del encuentro de los átomos es infinito (en efecto, los átomos son infinitos en número) sea en el espacio, sea en el tiempo (se regenera infinidad de veces). También el alma (diferenciada en racional e irracional) es un agregado de átomos, pero se trata de átomos diferentes de los otros.

Y los átomos que constituyen a los dioses, de cuya existencia se muestra absolutamente convencido, son también de carácter especial. Los dioses de Epicuro tienen numerosas características comunes con los dioses de la religión tradicional, excepto uno particular: no se ocupan en modo alguno del mundo de los hombres, y viven una vida absolutamente feliz y beata.

1. Propósito y raíces de la física epicúrea

¿Por qué es necesario elaborar una física o una ciencia de la naturaleza, de la realidad, en su conjunto? Epicuro responde: la física debe hacerse para darle fundamento a la ética.

La "física" de Epicuro es una ontología, una visión general de la realidad en su totalidad y en sus principios últimos. Epicuro, en verdad, no crea una nueva ontología: Para formular la propia visión materialista de la realidad, de manera positiva, (es decir, no negando simplemente la tesis platónico–aristotélica) se refiere a conceptos y figuras teóricas ya elaboradas, precisamente, en el ámbito de la filosofía presocrática.

Era casi inevitable que Epicuro escogiera, entre las perspectivas presocráticas, la de los Atomistas, justamente porque ella, luego de la "segunda navegación" platónica resultaba, sin duda alguna, la más materialista de todas. Pero el Atomismo, como se ha visto, es una respuesta precisa a las aporías levantadas por el Eleatismo, un intento de mediar entre las opuestas instancias del *lógos* eleático de una parte, y del otro, de la experiencia.

Gran parte de la lógica eleática (Leucipo, el primer atomista fue discípulo de Melisos y en general el Atomismo fue, entre las propuestas pluralistas, la más rigurosamente eleática), pasó a la lógica del Atomismo. En consecuencia, era inevitable que pasara también a Epicuro.

2. Los puntos adquiridos de la física epicúrea

Los fundamentos de la física epicúrea pueden enuclearse y formularse como sigue:

a) "Nada nace del no–ser", porque de lo contrario cualquier cosa podría generarse de cualquier otra sin necesidad de semilla generadora; y ninguna cosa "se disuelve en la nada" porque de lo contrario todo se habría acabado ya y nada existiría. Y como nada nace ni perece, así el todo, es decir, la realidad en su totalidad, fue siempre como es ahora y será tal siempre; en efecto, fuera del todo nada hay en que él pueda cambiarse ni nada que lo pueda cambiar.

b) Este "todo", es decir, la totalidad de la realidad, está determinado por dos constitutivos esenciales: *los cuerpos* y *el vacío*. La existencia de los cuerpos es probada por los sentidos mismos, mientras que la existencia del espacio y del vacío es inferida del hecho que existe el movimiento; en efecto, para que exista el movimiento es necesario que haya un espacio vacío en el que los cuerpos puedan desplazarse. El vacío no es un absoluto no–ser, sino precisamente un "espacio", o como dice Epicuro, "naturaleza intangible". Fuera de los cuerpos y el vacío *tertium non datur* porque nada es pensable que haya existido de por sí y que no sea afección de los cuerpos.

c) La realidad, como la concibe Epicuro, es infinita. En primer lugar, es infinita como totalidad. Pero es evidente

PETRI GASSENDI
ANIMADVERSIONES
IN DECIMVM LIBRVM
DIOGENIS LAERTII,
QVI EST
De Vita, Moribus, Placitisque
EPICVRI.



EPICVRI EFFIGIES.
LVGDVNI,
Apud GVILLELMVM BARBIER, Typogr. Reg.
M. DC. XLIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

Este perfil de Epicuro aparce en la Vida de Epicuro, publicada por el filósofo Gassendi, que a mediados del siglo XVII será promotor de un relanzamiento de la filosofía epicúrea

que, para que el todo pueda ser infinito, cada uno de sus principios constitutivos ha de ser infinito: la multitud de los cuerpos deberá ser infinita y la extensión del vacío habrá de ser infinita (si la multitud de los cuerpos fuera finita se dispersarían en el vacío infinito, y si el vacío fuera finito, no podría contener los cuerpos infinitos). El concepto de infinito vuelve a imponerse contra las concepciones platónicas y aristotélicas.

d) Los "cuerpos" son unos compuestos, otros, en cambio, son simples y absolutamente indivisibles (los átomos). La admisión de los átomos es necesaria porque, en el caso contrario, sería necesario admitir una divisibilidad de los cuerpos hasta el infinito, *la que llevaría, finalmente, a la disolución de las cosas en el no-ser, lo que, como sabemos, es absurdo.*

3. Diferencias entre el Atomismo de Epicuro y el de Demócrito

La concepción del átomo de Epicuro difiere de la de los antiguos Atomistas (Leucipo y Demócrito) en tres puntos fundamentales:

1) Los antiguos Atomistas señalan como características esenciales del átomo, la "figura", el "orden" y la "posición". Epicuro, en cambio, señala como característica esencial la "figura", el "peso" y el "tamaño". Las formas diferentes de los átomos (que no son sólo formas regulares de carácter geométrico sino formas de toda manera y tipo y que son, en todo caso, siempre y sólo formas cuantitativamente diferentes y no cualitativamente como las formas platónicas y aristotélicas, dado que los átomos son todos de idéntica naturaleza) resultan necesarias para explicar las diversas cualidades fenoménicas de las cosas que aparecen ante nosotros. Lo mismo vale también para el tamaño de los átomos (el peso, en cambio, como lo veremos mejor más abajo, es necesario para explicar el movimiento de los átomos). Las formas atómicas deben ser muy diversas y muy numerosas pero no *infinitas* (para que fueran infinitas deberían poder variar el tamaño hasta el infinito; pero entonces se volverían visibles, lo que no sucede), mientras que el número de los átomos, en general, es infinito.

2) Una segunda diferencia consiste en la introducción de la teoría de los "mínimos". Según Epicuro, todos los átomo son física y ontológicamente indivisibles, desde los más grandes hasta los más pequeños; sin embargo, el hecho mismo de que sean "cuerpos", dotados de figura y por lo mismo de extensión y de tamaño diversos (aunque dentro de los dos límites señalados arriba), implica que tengan *partes*. (Si no fuera así, no tendría ni siquiera sentido hablar de átomos pequeños y grandes). Obviamente se tratará de "partes" ontológica e idealmente distinguibles, justamente porque el átomo es estructural-

mente indivisible. Y también el tamaño de estas "partes" del átomo, deberá detenerse en un límite que Epicuro llama justamente "mínimo" *y que constituye como tal la unidad de medida*. Nótese que Epicuro habla de los "mínimos" no sólo en relación con los átomos, sino además con el espacio (el vacío), el tiempo, el movimiento y la "declinación" de los átomos (de la que se hablará más adelante) y en todos estos casos, los "mínimos" constituyen la unidad de medida analógica.

3) La tercera diferencia mira a la concepción del movimiento original de los átomos. Epicuro entiende este movimiento no como el voltear en todas la direcciones, como lo entendían los antiguos Atomistas, sino como *un movimiento de caída hacia abajo en el espacio infinito, debido justamente al peso de los átomos, como un movimiento velocísimo como el pensamiento e igual para todos los átomos, por pesados o livianos que sean*. ¿Pero cómo caen los átomos según líneas paralelas, hasta el infinito, sin que nunca se toquen? Para resolver esta dificultad, Epicuro introdujo *la teoría de la declinación de los átomos* (*clinámen*) según la cual, los átomos pueden desviarse, en cualquier momento del tiempo y en cualquier punto del espacio, por un intervalo mínimo, de la línea recta y así encontrar otros átomos.

4. La teoría de "la declinación de los átomos"

La teoría de la "declinación de los átomos" (*clinámen*) se introdujo no sólo por razones físicas sino sobre todo por razones *éticas*. En efecto, en el sistema del antiguo Atomismo, todo sucede por necesidad.: la Fatalidad y el Destino son soberanos absolutos: pero en un mundo en que predomine el Destino no hay lugar para la libertad humana y por lo mismo no hay lugar para una vida moral como la concibe Epicuro y por lo tanto no hay lugar para la vida del sabio. He aquí lo que escribe Epicuro, oponiéndose a la necesidad dominante en el sistema de los antiguos Atomistas: "En verdad, mejor seria creer en los mitos sobre los dioses que hacerse esclavos de la Fatalidad que predican los Físicos: aquel mito, en efecto, ofrece una esperanza con la posibilidad de aplacar a los dioses mediante honores, mientras que en la Fatalidad hay una necesidad implacable". Como ya lo anotaban los antiguos, esta "declinación" contradice las premisas del sistema porque se genera, sin causa, del no–ser; lo que es tanto más grave en cuanto Epicuro afirma enérgicamente que "nada proviene de la nada". Además, justamente estas aporías son las que nos ayudan a comprender mejor la complejidad del pensamiento de Epicuro y su verdadera grandeza.

• **Declinación (clinámen) o desviación.** Se trata de un concepto que expresa una de las más significativas novedades en el replanteamiento del antiguo Atomismo hecho por los Epicúreos. Representa el desplazamiento mínimo y casual de la línea de caída (de lo alto hacia lo bajo)de los átomos, gracias al cual, los átomos pueden encontrarse y así formar el cosmos. Este concepto tiene una gran importancia moral en cuanto permite una cierta libertad que resultaría imposible en un sistema vinculado totalmente a la necesidad absoluta.

5. La infinidad de mundos

De los principios atómicos infinitos, se desprenden mundos infinitos; algunos son iguales o semejantes al nuestro, otros son muy diferentes.

Se debe resaltar que estos mundos infinitos nacen y se disuelven, algunos más rápidamente, otros más lentamente, en la duración del tiempo.

De modo que los mundos no son solamente *infinitos en la infinitud del espacio*, en un momento dado del tiempo, sino que además son *infinitos en la infinita sucesión temporal*. Y a pesar que en cada instante haya mundos que nacen y mundos que mueren, Epicuro puede afirmar que el "todo" no "cambia": en efecto, no sólo los elementos constitutivos del universo permanecen perennemente tales cuales son, sino que todas sus posibles combinaciones permanecen siempre actuadas, justamente a causa de la infinitud del universo, que siempre da lugar para que todas las posibilidades estén en acto.

En la raíz de esta constitución de mundos infinitos no está, pues, alguna inteligencia, algún proyecto, alguna finalidad; ni siquiera la Necesidad, sino, como se vio, está el *clinámen*, es decir, el azar y lo fortuito. No es Demócrito sino Epicuro el filósofo que en realidad "pone el mundo al acaso".

6. El alma y los dioses y su proveniencia de los átomos

El alma, como todas las otras cosas, es un agregado de átomos. Agregado formado en parte por átomos ígneos, aeriformes y ventosos que constituyen la parte irracional y alógica del alma, y en parte por átomos que son "diferentes" de los otros y que no tienen un nombre específico y que constituyen su parte racional. Por lo tanto, el alma, como todos

los otros agregados no es eterna sino mortal. Esta es una consecuencia que brota necesariamente de las premisas materialistas del sistema.

Epicuro no tuvo ninguna duda sobre la existencia de los dioses. En cambio, negó que se ocupen de los hombres o del mundo. Ellos viven, felices, en los "intermundos" es decir, en los espacios existentes entre mundo y mundo; son numerosísimos, hablan una lengua parecida a la griega (la lengua de los sabios) y transcurren su vida en la alegría, alimentada por su sabiduría y la de su compañía. Epicuro traía precisamente argumentos para demostrar la existencia de los dioses:

1) tenemos de ellos un conocimiento evidente y por lo mismo incuestionable;

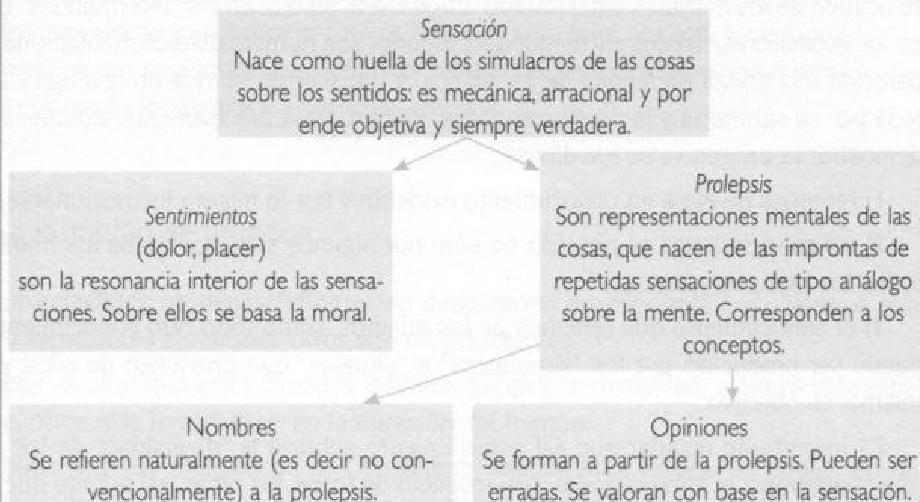
2) tal conocimiento es poseído no sólo por algunos sino por todos los hombres de todos los tiempos y lugares;

3) el conocimiento que tenemos de los mismos, como todo otro conocimiento, sólo puede ser producido por los "simulacros" o "efluvios" que provienen de ellos y por lo mismo, es objetivo.

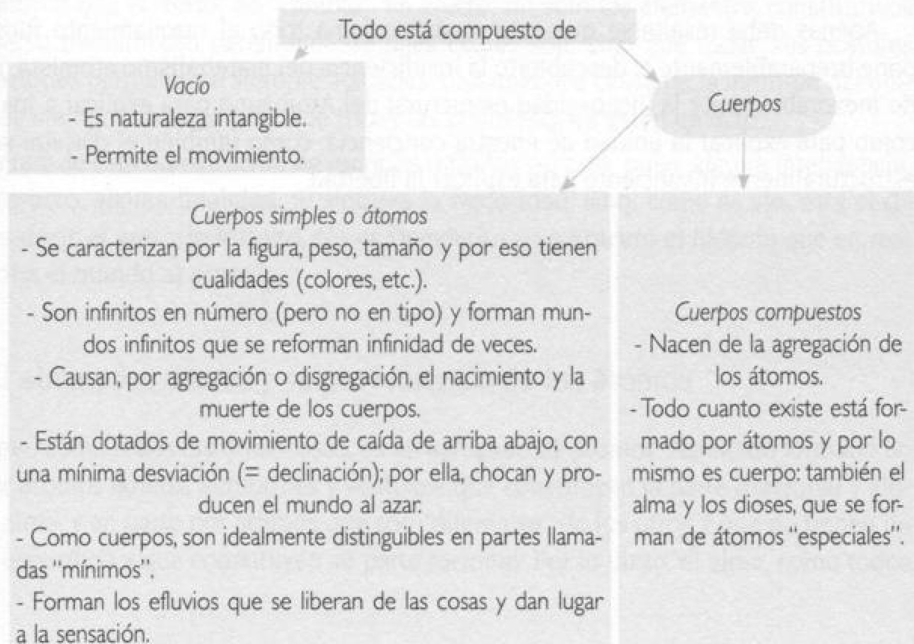
Es importante resaltar que así como Epicuro subraya la "diversidad" de los átomos que constituyen el alma racional, con respecto de todos los otros, así admite que la conformación de los dioses "no es cuerpo", sino "cuasi–cuerpo", no es alma sino "cuasi–alma".

Apenas debe resaltarse que este "cuasi" arruina todo el razonamiento filosófico y pone irreparablemente al descubierto la insuficiencia del materialismo atomista, revelando inexorablemente la incapacidad estructural del Atomismo para explicar a los dioses, como para explicar la unidad de nuestra conciencia, como también el *clinámen* se revela estructuralmente insuficiente para explicar la libertad.

EPICURO
La lógica o canónica



La física: primera forma de materialismo



IV– *La ética epicúrea*

El sumo bien es la ausencia del dolor
→§ 1

• Para Epicuro, el verdadero bien es el placer; pero su hedonismo tiene un carácter muy particular. Esta tesis que identifica el bien del hombre con el placer, había sido formulada ya por los Cirenaicos, quienes, en verdad, reducían el placer a un movimiento dulce y negaban que la ausencia de dolor fuera placer. Epicuro, al contrario, identificó expresamente el máximo placer con la ausencia de dolor. Y, separándose de los Cirenaicos, piensa que los placeres (y los dolores) del alma son superiores a los del cuerpo. En efecto, el alma sufre también por las experiencias pasadas y por las futuras, mientras que el cuerpo sufre sólo por las presentes. La ausencia de dolor, sea en relación con el alma (*ataraxía*), sea en relación con el cuerpo (*aponía*) es considerada como sumo placer, porque es el único que no puede crecer ulteriormente y por lo mismo no puede dejarnos insatisfechos.

La jerarquía de los placeres
→§ 2

• Para poder llegar a la *ataraxia*,Epicuro distinguió los diversos tipos de placeres: los naturales y necesarios (comer para saciar el hambre, beber para apaciguar la sed,etc.), los naturales pero no necesarios (comer comidas exquisitas, beber bebidas exquisitas y cosa parecidas) y finalmente los no naturales y no necesarios (los placeres unidos a la riqueza, los honores, el poder). Ahora bien, sólo los primeros son buscados porque son los únicos que encuentran en sí un límite preciso; sólo a veces podemos concedernos los segundos; nunca los últimos porque se vuelven insaciables.

El mal no es obstáculo para la consecución de la felicidad
→§ 3

• ¿Qué decir del mal físico, moral o de la muerte? ¿No son estos, obstáculos insuperables que se oponen a la felicidad del hombre? La respuesta de Epicuro es un no categórico. En efecto, el mal físico o es fácilmente soportable o, si es insoportable, dura poco y lleva a la muerte. La muerte no es un mal: mientras estemos, ella no está, cuando ella está, nosotros no estamos. Con la muerte vamos a la nada. Luego en cuanto concierne a los males del alma, la filosofía está en grado de curarlos y de liberarnos de los mismos completamente.

El ideal de vida del filósofo
→§ 4-5

• Para realizar su ideal de vida, el hombre debe recluirse dentro de sí y permanecer alejado de la multitud y de los compromisos políticos, que sólo traen turbación y fastidios. El único vinculo que debe cultivarse con los demás es la amistad, que nace ciertamente de una búsqueda de lo útil o de determinadas ventajas, pero, una vez nacida, se hace autónoma y fuente de placer.

El tetrafármaco
→§ 4-5

• Epicuro presentó una síntesis de su mensaje en el llamado tetrafármaco, es decir, quádruple remedio para los males del mundo:

1) son vanos los temores a los dioses y al más allá.

2) es absurdo el temor a la muerte.

3) el placer, entendido en su justo modo, está a disposición de todos.

4) el mal o es de breve duración o fácilmente soportable.

Aplicando estas reglas, el hombre puede asumir la actitud de absoluta imperturbabilidad que distingue al sabio y que le proporciona una felicidad intangible, parecida a la divina: exceptuada la eternidad, dice Epicuro, Zeus no posee nada más que el sabio.

Evolución del Epicureísmo
→§ 7

• El Epicureísmo no sufrió una evolución interna particular. Conoció un notable florecimiento inclusive en el ambiente romano, por obra de Filodemo de Gadara (s. II a.C.) y en particular, tuvo un excepcional intérprete en Tito Lucrecio Caro (s. I a.C.) que expuso sus dogmas en versos, en un extraordinario poema filosófico que no tiene parecido, transformando admirablemente el lenguaje del lógos filosófico en el lenguaje fantástico del arte.

1. El hedonismo epicúreo

Si la esencia del hombre es *material* también será *material* su *bien específico*, aquel bien que actuado y realizado, hace feliz. Cuál sea este bien, lo dice la naturaleza, sin términos medios, la naturaleza considerada en su inmediatez, como se vio más arriba: el bien es el placer.

Esta conclusión la habían sacado ya los Cirenaicos. Pero Epicuro reforma radicalmente el hedonismo de estos últimos. En efecto, los Cirenaicos sostenían que el placer es un "movimiento suave" mientras que el dolor es un "movimiento violento" y negaban que el estado de reposo, intermedio, es decir, la ausencia de dolor, fuera placer. Epicuro no sólo admite este tipo de placer en reposo ("catastemático") sino que le da la máxima importancia considerándolo como el límite supremo, el culmen del placer. Además, mientras que los Cirenaicos consideraban los placeres y los dolores físicos superiores a los psíquicos, Epicuro sostiene exactamente lo contrario. Como fino indagador de la realidad del hombre que era, Epicuro había comprendido perfectamente que más que los goces o los

sufrimientos del cuerpo, que están circunscritos al tiempo, cuentan las resonancias interiores y los movimientos de la psiche que los acompañan y duran más largo tiempo.

El verdadero placer, para Epicuro, es así "la ausencia de dolor en el cuerpo" (*aponía*) y la "falta de turbación en el alma" (*ataraxia*). Estas son las afirmaciones del filósofo: "Cuando decimos que el placer es un bien, no aludimos de hecho a los placeres disipados que consisten en crápulas, como creen algunos que ignoran nuestra enseñanza o lo interpreta mal; aludimos a la ausencia de dolor del cuerpo, a la ausencia de perturbación en el alma. No, pues las libaciones o las Fiestas ininterrumpidas, ni el goce con niñas o mujeres, ni comer pescado y todo lo demás que puede ofrecer una rica mesa, es fuente de vida feliz: sino el sobrio razonar que escudriña a fondo las causas de cada acto de elección o rechazo, y que expulsa las falsas opiniones por las cuales una gran turbación se apodera del alma".

Si es así, la dirección en la vida moral no es el placer como tal, sino la razón que juzga y discrimina, es decir, la sabiduría práctica que escoge entre los placeres, aquellos que no conllevan dolor o perturbaciones y descarta aquellos placeres que producen un goce momentáneo pero que conllevan dolor y perturbaciones sucesivos.

Hedonismo. Es la doctrina que encuentra el sumo bien en el placer y la finalidad de la vida del hombre en la búsqueda del placer.

La doctrina de los Cirenaicos fue hedonista, quienes, por lo demás, aunque predicaban la búsqueda del placer instantáneo y por los mismo la superioridad de los placeres del cuerpo por encima de los del alma, condenan los excesos y piensan que es indispensable mantener el dominio de sí en el gusto del placer.

El hedonismo de los Epicúreos es más refinado. En efecto, Epicuro juzga positivamente sólo los placeres naturales y necesarios, gustados con gran mesura. El supremo placer, para Epicuro, consiste en la ausencia del dolor (cf. voz **aponía**) tanto físico como espiritual.

En el lenguaje común, las más de las veces, se cae en error cuando se llama "epicúreo" a hedonista desenfrenado: esto corresponde exactamente a lo contrario de lo que predica el Epicuro histórico.

2. Los diversos tipos de placer

Para garantizar el logro de la *aponía* y de la *ataraxia*, Epicuro distingue:

1) placeres naturales necesarios;

2) placeres naturales pero *no necesarios*;

3) placeres *no naturales* y *no* necesarios.

Estableció que se alcanza el objetivo deseado, satisfaciendo siempre el primer tipo de placeres, limitándose frente al segundo tipo y rechazando el tercero. Y a este propósito, Epicuro manifiesta una toma de posición que no es excesivo llamar "ascética" por las siguientes razones:

1) Entre los placeres del primer grupo, es decir, de los naturales necesarios, coloca sólo los placeres que están estrechamente ligados a la conservación de la vida del individuo: estos son los alimentos que ayudan verdaderamente en cuanto sustraen el dolor del cuerpo, como por ejemplo, comer cuando se tiene hambre, beber cuando se tiene sed, descansar cuando se está cansado y cosas parecidas. Excluye de este grupo el deseo y el placer del amor, porque es fuente de perturbación.

2) Entre los placeres del segundo grupo coloca, en cambio, todos aquellos deseos y placeres que constituyen variaciones superfluas de los placeres naturales: comer bien, beber bebidas exquisitas, vestir rebuscadamente y otras.

Aponía. Significa "ausencia de dolor", es decir, no sufrir dolores ni el cuerpo ni el alma. En Epicuro, coincide con el placer en reposo (catastemático) opuesto al placer en movimiento, al que siempre va unida la perturbación y por ende el dolor.

La aponía coincide con el sumo placer que consiste justamente en la total ausencia de dolor. En efecto, sólo el placer catastemático, como ausencia de toda forma de dolor, tiene carácter de estabilidad y no puede sufrir aumento ni disminución y por lo tanto nunca deja insatisfecho.

3) Finalmente, entre los placeres del tercer grupo, no naturales y no necesarios, Epicuro ponía los placeres "vanos", es decir, los nacidos de las "vanas opiniones de los hombres", como son los placeres unidos al deseo de riqueza, poder, honores y otros semejantes.

1) Los deseos y placeres del primer grupo son los únicos que siempre y comúnmente se satisfacen porque tienen por naturaleza un preciso "límite" consistente en la eliminación del dolor: alcanzada la eliminación del dolor, el placer no crece ulteriormente.

2) Los deseos y placeres del segundo grupo no tienen aquel "limite" porque no quitan el dolor corporal sino que cambian el placer y pueden ocasionar gran daño.

3) Los placeres del tercer grupo no quitan el dolor corporal pero además acarrean siempre perturbación para el alma.

Deshojemos, pues, nuestros deseos, reduzcámoslos al núcleo esencial y se obtendrá de ellos riqueza y felicidad copiosa, porque para procurarnos esos placeres nos bastamos a nosotros mismos y en este bastarse–a–sí–mismo (*autarquía*) está la mayor riqueza y felicidad.

3. El mal y la muerte en la perspectiva epicúrea

¿Pero cuando nos llegan males físicos no queridos, qué debemos hacer?

Epicuro responde: si es ligero, el mal físico es siempre soportable y no es tal que ofusque el gozo del espíritu; si es agudo, pasa pronto; y si es agudísimo, conduce pronto a la muerte, la cual, en todo caso, como se verá, es un estado de absoluta insensibilidad.

¿Y los males del alma? Sobre éstos no es del caso extenderse, porque no son sino el producto de las opiniones falaces y de los errores de la mente. Contra éstos, toda la filosofía de Epicuro se presenta como el remedio más eficaz y el antídoto más seguro.

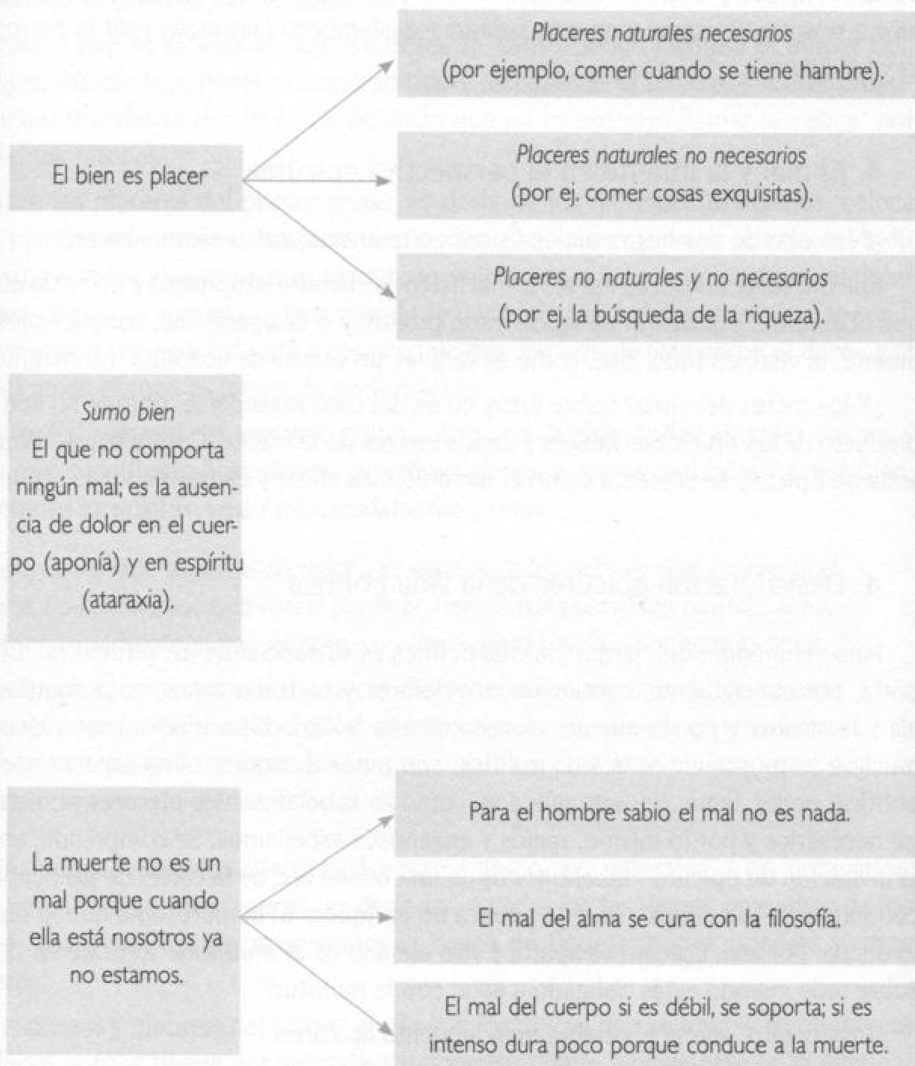
4. Desvaloración epicúrea de la vida política

Para el fundador del "Jardín", la vida política es sustancialmente antinatural. Ella comporta, por consiguiente, continuamente dolores y perturbaciones; compromete la *aponía* y la *ataraxia* y por lo mismo, compromete la felicidad. En efecto, esos placeres que muchos se proponen en la vida política, son puras ilusiones: ellos esperan, de la vida política, poder, fama, riqueza, que son, como se sabe, deseos y placeres no naturales y no necesarios y por lo mismo, vacíos y engañosos espejismos. Se comprende, entonces, la invitación de Epicuro: "Liberémonos de una buena vez, de la cárcel de las ocupaciones cotidianas de la política". La vida pública no enriquece al hombre, sino que lo dispersa y lo disipa. Por eso, Epicuro se aparta y vive alejado de la multitud: "Retírate en ti mismo, sobre todo cuando estás obligado a estar con la multitud".

"Vive oculto" suena el célebre mandamiento epicúreo.

EPICURO

La ética



Sólo cuando se entra en sí y se permanece en sí, se puede encontrar la tranquilidad, la paz del alma, la *ataraxia*. Para Epicuro el bien supremo es la ataraxia y no las coronas de los reyes y de los poderosos de la tierra: "La corona de la ataraxia es incomparablemente superior a la corona de los grandes imperios".

Con base en estas premisas, es claro que Epicuro debía dar una interpretación de la ley y de la justicia en clara antítesis ya con la opinión clásica de los Griegos, ya con las tesis filosóficas de Platón y Aristóteles. Derecho, ley, justicia tienen sentido y valor sólo cuando están unidos a lo útil y en la medida en que lo estén; su fundamento objetivo es la utilidad. Así el Estado, de realidad moral dotada de validez absoluta como era en el pasado, llega a ser una institución relativa, nacida de simple contrato con miras a lo útil; antes que fuente y coronación de los supremos valores llega a ser un medio de guardia de los valores vitales; llega a ser condición necesaria para la vida moral pero no suficiente. La justicia llega a ser un valor relativo, subordinado a lo útil.

5. Exaltación epicúrea de la amistad

El vuelco del mundo ideal platónico no pudo ser más radical y la ruptura con el sentimiento clásicamente griego de la vida no pudo ser más decidida: el hombre dejó de ser hombre–ciudadano y llegó a ser hombre–individuo.

Entre los individuos el vínculo admitido como verdaderamente factible es la "amistad", que es vínculo libre que une juntamente a quienes sienten, piensan y viven de manera idéntica. En la amistad nada es impuesto desde afuera y de modo no natural y por lo mismo nada viola la intimidad del individuo. Epicuro ve en el amigo casi otro yo.

La amistad no es distinta de lo útil sino lo útil sublimado. En efecto, primero se busca la amistad para conseguir determinadas "ventajas" extrañas a la misma, pero luego, una vez nacida, llega a ser fuente de placer y por lo tanto un fin.

Epicuro, pues, puede afirmar lo que sigue: "De todas las cosas que procura la sabiduría en vista de la vida feliz, el bien mayor es la adquisición de la amistad"; "la amistad transcurre en la tierra, anunciándonos que nos despertemos para que procuremos alegría al otro".

6. El tetrafármaco y el ideal del sabio

Epicuro, pues, ha procurado a los hombres el cuádruple remedio del modo como hemos visto. Mostró:

1) Que los temores a los dioses y al más allá son vanos.

2) Que el temor a la muerte, que es nada, es absurdo.

3) Que el placer, cuando se lo intenta correctamente, está al alcance de todos.

4) Finalmente, que el mal es de breve duración, o es fácilmente soportable.

El hombre que sepa aplicar este cuádruple remedio (tetrafármaco) adquiere la paz del espíritu y la felicidad que nada ni nadie puede afectar.

Vuelto así totalmente dueño de sí, el sabio no tiene nada más que temer, ni siquiera los males más atroces, incluida la tortura: "El sabio será feliz aun en medio de los tormentos".

Decir que el sabio puede ser feliz aun en medio de las más atroces torturas, es un modo paradójico de afirmar la absoluta "imperturbabilidad": Epicuro dio de ésto demostración cuando, entre los espasmos del mal que lo llevaba a la muerte, escribiendo a un amigo su último adiós, proclamaba que la vida es dulce y feliz.

Así Epicuro, fuerte en su *ataraxia*, piensa que puede afirmar que el sabio puede luchar por la felicidad incluso con los dioses: En caso que se le quitase la eternidad, Zeus no posee nada más que el sabio.

Epicuro indicaba a sus contemporáneos, atormentados por el temor y la angustia de vivir, una vía muy nueva para encontrar la felicidad, y presentaba una palabra que era como un desafío a la suerte y a la fatalidad, porque mostraba que la felicidad puede surgir desde dentro de nosotros mismos, estén como estuvieren las cosas al exterior de nosotros, porque el verdadero bien, en la medida en que vivamos y mientras vivamos, está siempre y sólo en nosotros: el verdadero bien es la vida y es suficiente muy poco para mantenerla, y este muy poco está a la disposición de todos, de cada hombre; todo lo demás es vanidad.

Sócrates y Epicuro son los paradigmas de dos grandes creencias, más aún, de dos religiones, "laicas": la fe y la religión en la justicia, la fe y la religión de la vida". [Texto 1]

7. Éxito del Epicureísmo y Lucrecio

Epicuro no sólo propuso sino que impuso a sus seguidores, la doctrina con una rígida disciplina, al punto que en el "Jardín" no pudo haber lugar para conflictos de ideas y

desarrollos doctrinales relevantes, por lo menos en los asuntos de fondo. Los escolarcas se sucedieron en Atenas, luego de la muerte de Epicuro (271/270 a.C.) hasta la mitad del s.I a.C. Se sabe que en la segunda mitad de este mismo siglo, el terreno sobre el que se levantaba la Escuela había sido vendido y por lo tanto que el Jardín había muerto en Atenas.

Pero la palabra de Epicuro debía hallar una segunda patria en Italia. En el s. I a. C., por obra de Filodemo de Gadara (nacido hacia finales del s. II a.C. y muerto entre el 40 y el 30 a.C.) se formó un círculo de Epicúreos, de carácter aristocrático, cuya sede se estableció en una villa de Herculano de propiedad de Calpurnio Pisón, conocido e influyente hombre político (fue cónsul en el 58 a.C.) y gran mecenas. Las excavaciones realizadas en Herculano llevaron al hallazgo de restos de la villa y de la biblioteca, formada por escritos de los Epicúreos y del mismo Filodemo.

La contribución más importante al Epicureísmo vino de Tito Lucrecio Caro, que constituye un *unicum* en la historia de la filosofía de todos los tiempos. Nació a comienzos del s. I a.C. y murió hacia la mitad del mismo. El *De rerum natura* (Sobre la naturaleza de las cosas), que compuso, cantando en versos admirables la palabra de Epicuro, es el mayor poema filosófico de todos los tiempos.

En cuanto a la doctrina, Lucrecio repite fielmente a Epicuro. Su novedad consiste en la poesía, es decir, en el modo con el que supo presentar el mensaje venido del "Jardín." Lucrecio comprendió que, para liberar a los hombres, no se trataba de obtener su adhesión a algunas verdades de orden intelectual en los momentos de fría reflexión, sino que era necesario hacer estas verdades, como habría podido decir Pascal, "comprensibles para el corazón" (P. Boyancé).

En efecto, si se confrontan los pasajes del poema de Lucrecio con los correspondientes pasajes de Epicuro, se encontrará que la diferencia es casi siempre esta: el filósofo habla con el leguaje del *logos*, el poeta añade los tonos persuasivos del sentimiento, de la intuición fantástica: en síntesis, es la magia del arte. Una sola diferencia permanece, por lo demás, entre Epicuro y Lucrecio: el primero supo aplacar sus angustias aun existencialmente; Lucrecio, en cambio, fue víctima de las mismas y se suicidó a los 44 años.

El Epicureísmo sobrevivirá también en la edad imperial, pero sin innovaciones. El documento más significativo de la vitalidad del Epicureísmo es un grandioso libro mural que Diógenes de Enoanda (en el Asia Menor) hizo grabar en el s. II d.C. En el siglo siguiente el Epicureísmo se extinguió. |Textos 2|

EPICURO

1. LA FILOSOFÍA COMO ARTE DE VIVIR

La Carta a Meneceo es el escrito más bello e impresionante que se nos conservó de Epicuro.

Luego de decir que siempre es tiempo para filosofar, porque en ello se encuentra la felicidad, Epicuro recuerda sus ideas fundamentales sobre los dioses y la muerte.

Luego de algunas ideas sobre cómo entender la vida y el futuro, siguen las concepciones sobre el modo como se entienden los placeres, dolores y deseos y como el hombre debe comportarse en relación con ellos.

La carta concluye con una exhortación a la responsabilidad del hombre y la exaltación del sabio, que es como un dios entre los hombres.

1.1. Siempre es tiempo para filosofar, séase joven, séase viejo

Epicuro a Meneceo, salud.

Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Éste para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.

Tomado de: Epicuro. *Sobre la felicidad. Carta a Meneceo*, pp. 23-25.

1.2. Los dioses existen y son inmortales y felices

Tú medita y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado, teniendo presente que son elementos indispensables de una vida feliz. Considera en primer lugar a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses ciertamente existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son, sin embar-

go, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe. Y no es impío que suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses. De ahí que de los dioses provengan los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están familiarizados con sus propias virtudes, acogen a los que les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discorde.

Tomado de Epicuro. *Sobre la felicidad. Carta a Meneceo*, pp. 23-24.

1.3. Para el hombre, qué es la muerte

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presenta haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y estos ya no son. Pero la mayoría, unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Quien recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es necio no sólo por lo agradable de la vida, sino también por ser él mismo el cuidado del bien vivir y del bien morir. Mucho peor aún quien dice:

"Mejor no haber nacido, pero, una vez nacido, pasar cuanto antes las puertas del Hades".

Porque si esto dice convencido ¿por qué no deja la vida? En sus manos está hacerlo, si con certeza es lo que piensa. Si se burla, necio es en algo que no lo admite.

Se ha de recordad que el futuro no es ni del todo nuestro ni del todo no nuestro, para no tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios, unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

Un recto conocimiento de esos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida.

Tomado de: Epicuro. *Sobre la felicidad. Carta a Meneceo*, pp. 24-25.

1.4. Indicaciones sobre cómo han de entenderse la muerte y el futuro

En cuanto a los que aconsejan al joven vivir bien y al viejo morir bien, son necios, no sólo porque la vida tiene su encanto, incluso para el viejo, sino porque el cuidado de vivir bien y el cuidado de morir bien son lo mismo. Y mucho más necio es aún aquel que pretende que lo mejor es no nacer, "y cuando se ha nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades". Porque, si habla con convicción, ¿por qué él no sale de la vida? Le sería fácil si está decidido a ello. Pero si lo dice en broma, se muestra frívolo en una cuestión que no lo es. Así pues, conviene recordar que el futuro ni está enteramente en nuestras manos, ni completamente fuera de nuestro alcance, de suerte que no debemos ni esperarlo como si tuviese que llegar con seguridad, ni desesperar como si no tuviese que llegar con certeza.

1.5. Cómo han de juzgarse los placeres y los dolores

Hay que comprender que entre los deseos, unos son naturales y los otros vanos, y que entre los deseos naturales, unos son necesarios y los otros sólo naturales. Por último, entre los deseos necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y los otros para la vida misma. Una teoría verídica de los deseos refiere toda preferencia y toda aversión a la salud del cuerpo y a la ataraxia [del alma], ya que en ello está la perfección de la vida feliz, y todas nuestras acciones tienen como fin evitar a la vez el sufrimiento y la inquietud. Y una vez lo hemos conseguido, se dispersan todas las tormentas del alma, porque el ser vivo ya no tiene que dirigirse hacia algo que no tiene, ni buscar otra cosa que pueda completar la felicidad del alma y del cuerpo. Ya que buscamos el placer solamente cuando su ausencia nos causa un sufrimiento. Cuando no sufrimos no tenemos ya necesidad del placer.

Por ello decimos que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Lo hemos reconocido como el primero de los bienes y conforme a nuestra naturaleza, él es el que nos hace preferir o rechazar las cosas, y a él tendemos tomando la sensibilidad como

criterio del bien. Y puesto que el placer es el primer bien natural, se sigue de ello que no buscamos cualquier placer, sino que en ciertos casos despreciamos muchos placeres cuando tienen como consecuencia un dolor mayor. Por otra parte, hay muchos sufrimientos que consideramos preferibles a los placeres, cuando nos producen un placer mayor después de haberlos soportado durante largo tiempo. Por consiguiente, todo placer, por su misma naturaleza, es un bien, pero todo placer no es deseable. Igualmente todo dolor es un mal, pero no debemos huir necesariamente de todo dolor. Y por tanto, todas las cosas deben ser apreciadas por una prudente consideración de las ventajas y molestias que proporcionan. En efecto, en algunos casos tratamos el bien como un mal, y en otros el mal como un bien.

Numeral 6, p 275

1.6. La independencia ante los deseos

A nuestro entender la autarquía es un gran bien. No es que debamos siempre contentarnos con poco, sino que, cuando nos falta la abundancia, debemos poder contentarnos con poco, estando persuadidos de que gozan más de la riqueza los que tienen menos necesidad de ella, y que todo lo que es natural se obtiene fácilmente, mientras que lo que no lo es se obtiene difícilmente. Los alimentos más sencillos producen tanto placer como la mesa más suntuosa, cuando está ausente el sufrimiento que causa la necesidad; y el pan y el agua proporcionan el más vivo placer cuando se toman después de una larga privación.

1.7. Cómo se entiende el placer y cómo se relaciona con la virtud

El habituarse a una vida sencilla y modesta es pues un buen modo de cuidar la salud y además hace al hombre animoso para realizar las tareas que debe desempeñar necesariamente en la vida. Le permite también gozar mejor de una vida opulenta cuando la ocasión se presente, y lo fortalece contra los reveses de la fortuna. Por consiguiente, cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los pervertidos, ni de los placeres sensuales, como pretenden algunos ignorantes que nos atacan y desfiguran nuestro pensamiento. Hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma. Porque no son ni las borracheras, ni los banquetes continuos, ni el goce de los jóvenes o de las mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz, sino la razón, buscando sin cesar los motivos legítimos de elección o de aversión, y apartando las opiniones que pueden aportar al alma la mayor inquietud.

Por tanto, el principio de todo esto, y a la vez el mayor bien, es la sabiduría. Debemos considerarla superior a la misma filosofía, porque es la fuente de todas las virtudes y nos enseña que no puede llegarse a la vida feliz sin la sabiduría, la honestidad y la justicia, y que la sabiduría, la honestidad y la justicia no pueden obtenerse sin el placer. En efecto, las virtudes están unidas a la vida feliz, que a su vez es inseparable de las virtudes.

1.8. La causa del bien y del mal están en el hombre mismo

¿Existe alguien al que puedas poner por encima del sabio? El sabio tiene opiniones piadosas sobre los dioses, no teme nunca la muerte, comprende cuál es el fin de la naturaleza, sabe que es fácil alcanzar y poseer el supremo bien, y que el mal extremo tiene una duración o una gravedad limitadas.

En cuanto al destino, que algunos miran como un déspota, el sabio se ríe de él. Valdría más, en efecto, aceptar los relatos mitológicos sobre los dioses que hacerse esclavo de la fatalidad de los físicos: porque el mito deja la esperanza de que honrando a los dioses los haremos propicios mientras que la fatalidad es inexorable. En cuanto al azar (fortuna, suerte), el sabio no cree, como la mayoría, que sea un dios, porque un dios no puede obrar de un modo desordenado, ni como una causa inconstante. No cree que el azar distribuya a los hombres el bien y el mal, en lo referente a la vida feliz, sino que sabe que él aporta los principios de los grandes bienes o de los grandes males. Considera que vale más mala suerte razonando bien, que buena suerte razonando mal. Y lo mejor en las acciones es que la suerte dé el éxito a lo que ha sido bien calculado.

Por consiguiente, medita estas cosas y las que son del mismo género, medítalas día y noche, tú solo y con un amigo semejante a ti.

Epicuro, *Carta a Meneceo*.

LUCRECIO

2. EL DE RERUM NATURA

El sistema de Epicuro no fue modificado sustancialmente por sus seguidores, sino que fue considerado siempre como una verdad inmodificable, completa y definitiva en sí: Lucrecio, sin embargo, lo repensó y revisó en dimensión poética y la novedad que aporta es justamente esta dimensión, es decir, la magia del arte, que se

añade a la filosofía y la transfigura haciendo que penetre en el corazón además que en la mente.

Algunas diferencias que los estudiosos han encontrado entre el pensamiento de Epicuro y el de Lucrecio son, de ordinario, inconsistentes, si se las considera desde la óptica que hemos indicado. Lucrecio, en efecto, tiene una visión pesimista de la naturaleza, en el sentido que el mundo no parece haber sido hecho para nosotros, tan grande es en él, el dolor. Pero las grandes y numerosas congojas que nos rodean pueden ser superadas por la razón humana porque el conocimiento de lo verdadero y la luz de la razón nos muestran el camino justo para vivir.

Leeremos, enseguida, pasajes en los que el sentimiento poético de Lucrecio vive el sentido de lo infinito que nos rodea y en el que resuenan acentos que traen a la mente aquellos extravíos en el infinito, de sabor casi a Leopardi.

Además, traemos pasajes en los que el sentido de la melancolía, que también tenía Epicuro, pero muy frenado y superado por la razón, en Lucrecio se vuelve preeminente y se amplifica en la dimensión poética. En particular, se notará la gran piedad para con el hombre, sobre todo para con el hombre no-sabio que no conoce la verdad de Epicuro, que lleva una vida inútil, viviendo en la congoja y el aburrimiento, para perderse en la nada. Para Lucrecio, quienes ignoran la sabiduría epicúrea, son condenados que viven ya en la tierra su infierno, sin darse cuenta, y sin esperanza.

2.1. Superación del mal mediante la luz de la razón

Suponiendo que yo mismo ignorara
de los principios la naturaleza,
cielo y naturaleza contemplando
que no puede ser hecha por los dioses
máquina tan viciosa e imperfecta.
Cuanto coge la bóveda celeste
del globo que habitamos, en gran parte
las montañas y selvas y las fieras
como si fuera propio lo dominan;
el mar que nos lo estrecha con sus brazos
las rocas y lagunas lo poseen;
un ardor insufrible, un hielo eterno
casi dos partes roba a los mortales:

y llenara de abrojos lo restante
naturaleza a sí misma entregada,
si la industria del hombre no acudiera,
al que la necesidad de vivir ha habituado
a gemir sobre el robusto arado
y a hender la tierra apretando la reja.
Si no revolviéramos con el arado
los profundos terrones;
si no mulléramos el suelo
para provocar la eclosión de los gérmenes,
por su sola virtud no podrían éstos
surgir a las límpidas auras;
a pesar de lo cual, muchas veces estos frutos
ganados con tanta fatiga,
cuando ya en los campos
se cubren de hojas y florecen todos,
o los abrasa con su ardor excesivo
el sol desde el eter,
o los destruyen repentinos chubascos
y heladas escarchas,
o los arrancan los soplos del viento
en devastador torbellino.
Además, la terrible raza de las fieras,
enemigas del hombre,
¿por qué la Naturaleza la nutre y aumenta
por mares y tierras?,
¿por qué las estaciones del año traen enfermedades?,
¿por qué merodea la muerte prematura?
Y el niño, como un marinero arrojado por las crueles olas,
yace desnudo en el suelo, sin habla,
carente de toda ayuda para la vida,
una vez la Naturaleza, con grandes esfuerzos,
lo ha hecho salir desde el seno materno
a las riberas que baña la luz;
y llena el espacio con lúgubres vagidos,
como es justo, siendo tantos los males
por que ha de pasar en la vida.
En cambio, las diversas especies de bestias,

domésticas y salvajes,
pueden pasar sin sonajas
y no necesitan oír los blandos cuchicheos
de una tierna nodriza,
ni requieren cambiar de vestido
según el estado del tiempo,
ni echan de menos armas
ni altas murallas para proteger sus bienes,
pues todos disponen de todo lo que para ellos
producen la tierra y la Naturaleza,
inventora de cosas.

2.2. Sentido del extravío en lo infinito

Así pues, el universo no está limitado en ninguna dirección;
pues de estarlo, debería tener un extremo
pero es evidente que no puede existir un extremo de nada
si más allá no hay algo que lo delimita;
de modo que se vea el punto allende el cual
ya no puede seguir nuestra vista.
Ahora bien, como más allá del todo
hay que reconocer que no hay nada,
no tiene extremo y carece, por tanto,
de límite y medida.
Y no importa la región del mundo en que te sitúes:
tan cierto es que, desde cualquier lugar que uno ocupe,
se extiende el universo igualmente infinito
en todos sentidos.
Por otra parte, suponiendo finito
todo el espacio existente,
si alguien corriese hasta el borde extremo,
a lo último,
y desde allí lanzara un dardo volador,
¿qué prefieres decir, que irá a donde se le envíe
disparado con ímpetu vigoroso,
o crees que algo podrá resistirle
y oponerse a su curso?
Fuerza es que confieses y elijas

o lo uno o lo otro.
Pero lo uno y lo otro te cierran la salida
y te obligan a decir que el universo se extiende
exento de límite.
Pues, tanto si hay algo que resista
y se oponga a que el proyectil
alcance y se clave en el blanco propuesto,
como si sale fuera,
el punto de que partió no era el último.
Seguiré de este modo y,
dondequiera que pongas el borde extremo,
preguntaré qué será por fin de dardo.
Resultará que en ningún lugar
podrá erigirse un límite
Y la posibilidad de huir
irá dilatando siempre la huida.
En fin, ante nuestros ojos una cosa limita a otra;
el aire circunscribe los montes y los montes el aire;
la tierra amojona el mar, el mar a todas las tierras;
por ello más allá del todo nada hay que le ponga límites.
Tal es pues, la naturaleza del espacio
y la profundidad del abismo,
que ni los brillantes rayos,
deslizándose durante todo el curso de la eternidad
podrían recorrerlo en su carrera,
ni disminuir tan solo el trecho restante;
tan dilatadamente se abre a las cosas
la inmensidad del espacio,
sin límites, en todas direcciones.
Por lo demás, tampoco la suma de las cosas
podría fijarse medida a sí misma;
la Naturaleza mantiene su veto:
obliga al cuerpo a ser limitado por el vacío,
y lo que es vacío, a serlo por un cuerpo,
con el fin de hacer infinito el Todo
por la alternancia de los dos;
y si uno de los dos elementos
no estuviera limitado por el otro,
aún así él solo se extendería sin límite.

2.3. Los mundos infinitos en los espacios infinitos

En primer lugar, no hay para nosotros límite en el universo
en ninguna dirección, ni a derecha ni a izquierda,
ni arriba ni abajo; te lo demostraré,
la realidad misma lo proclama,
y lo hace claro la naturaleza del abismo.
Hemos de considerar, pues, de todo punto inverosímil
que, si el espacio es infinito en todos los sentidos
y los átomos en número innúmero
revolotean de mil maneras en el universo sin fondo,
poseídos de eterno movimiento,
sólo haya sido creado un cielo y un orbe de la tierra,
y que fuera de ellos toda la materia esté inactiva.
Sobre todo, siendo este mundo una creación natural:
los mismos átomos, chocando entre sí espontáneamente y al azar,
después de haberse unido de mil maneras
en encuentros casuales, vanos y estériles,
acertaron por fin algunos a agregarse
de modo que dieran para siempre origen a estos grandes cuerpos,
tierra, mar, cielo y raza de seres vivientes.
Por lo cual, una vez más, fuerza es reconocer
que hay en otras partes otras combinaciones de materia
semejantes a este mundo que el éter ciñe con ávido abrazo.

Además, cuando hay materia disponible en abundancia,
espacio a discreción y no hay obstáculo ni razón que se oponga,
deben, no hay duda, iniciarse procesos y formarse cosas.
Pues bien, si tan grande es el caudal de átomos
que no alcanzaría a contarlos
la vida entera de los seres vivientes,
y cualquier sitio los elementos,
del mismo modo que los agregó en nuestro mundo,
necesario es reconocer que en otras partes
deben existir otros orbes de tierras,
con diversas razas humanas y especies salvajes.

Se añade a esto que en el universo ningún ser es singular,
ninguno nace único y crece solo,
antes todos pertenecen a alguna familia,

y son muchos los de una misma especie
Fíjate ante todo en los animales:
verás cómo así han sido creados
la especie de las bestias monteses,
el humano linaje y, en fin,
las mudas greyes escamosas
y todas las formas de aves voladoras.
Por tanto, y de acuerdo con el mismo principio,
debe admitirse que la tierra y el sol, la luna, el mar
y los demás seres no son únicos,
sino que existen en número infinito;
pues el mojón de la vida, hondamente hincado,
les aguarda, y su cuerpo ha tenido nacimiento,
exactamente igual que todas las especies
cuyos ejemplares vemos en tal abundancia.

2.4. El hombre que no conoce la verdad vive en la angustia y está en la tierra como en los infiernos

Si pudieran los hombres, así como sienten en su alma
un peso cuya opresión les fatiga,
conocer también la causa de ello
y de dónde viene esta mole
tan grande de mal que aplasta su pecho,
no vivirían así, como vemos comúnmente,
sin saber lo que desean
y buscando siempre cambiar de lugar,
como si pudieran deshacerse de su carga.
A menudo sale uno fuera de su palacio,
porque siente hastío de su casa,
y vuelve de repente,
no sintiéndose e nada mejorado fuera de ella.
Corre después en su granja,
espoleando sus potros en precipitada carrera,
como si volara en socorro de su casa incendiada;
al pisar el umbral de la quinta, bosteza de pronto,
o se refugia cansado, en el sueño, buscando el olvido,
o incluso se apresura a volver a la ciudad.
Es así como cada uno huye de sí mismo;

pero, incapaz de ello las más veces,
queda a su pesar encadenado a este sí mismo,
y lo odia, porque, enfermo,
no comprende la causa de su mal.

Tomado de: Lucrecio. *De la naturaleza*. Planeta, Barcelona, 1987.

CAPÍTULO XI

GÉNESIS Y DESARROLLOS DE LA STOÁ

Orígenes y periodización del Estoicismo
→§ 1

• La filosofía estoica se formó sobre todo por la acción de tres filósofos que, uno y otro, sucesivamente, dieron una contribución propia, original y sobresaliente a la doctrina de la Escuela, llamada Stoá (término que significa "pórtico" lugar de encuentro de los filósofos)

El primero de éstos fue Zenón de Cizio (llegado a Atenas en el 312/311 a.C.), el segundo fue Cleantes de Assos (que dirigió la Escuela entre el 262 y el 232) y el tercero, al que se debe la sistematización final de la doctrina, fue Crisipo de Soli (escolarca del 232 hasta casi finales del siglo)

Los estudiosos dividen la Stoá en tres períodos:

- La Stoá Antigua de Zenón, Cleantes y Crisipo.

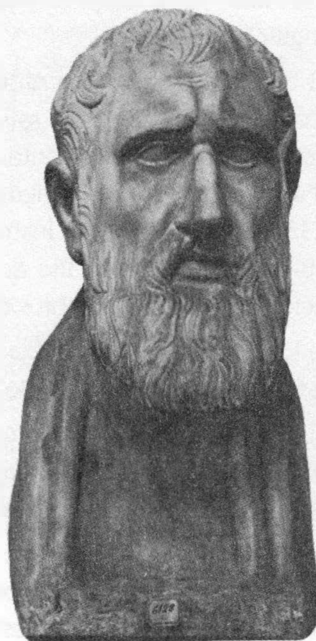
- La Stoá Media de Panecio y Posidonio.

- La Stoá Nueva de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

1. *Del "Jardín" a la "Stoá"*

Justamente a finales del s. IV a.C., poco después de un lustro de la fundación del "Jardín", nacía en Atenas otra Escuela, destinada a llegar a ser la más famosa de la edad helenística. Su fundador fue un joven de raza semita, Zenón, nacido en Cizio, en la isla de Chipre, cerca al 333/332 quien se transfirió a Atenas en el 312/311 a.C. atraído por la filosofía. Tuvo inicialmente relaciones con Cratetes, el Cínico y con Estilpone Megárico. También escuchó a Senócrates y a Polemón. Releyó a los antiguos Físicos y se apropió sobre todo de algunos conceptos de Heráclito, como se verá. Pero el acontecimiento que

más lo entusiasmó, fue la fundación del "Jardín". Él, como Epicuro, renegaba de la metafísica y de toda forma de trascendencia. Como Epicuro, también él concebía la filosofía como el "arte de vivir", ignorada por las otras Escuelas o al menos realizado por ellas de manera imperfecta. Pero si condividió el concepto epicúreo de la filosofía, así como la manera de plantear los problemas, no aceptó la solución a estos problemas y se convirtió en fiero adversario de los dogmas del "Jardín". Le repugnaban las dos ideas pilares del sistema, es decir, la reducción del mundo y del hombre a una mera mezcolanza de átomos y la identificación del fin del hombre con el placer, además de todos los corolarios que se unían a ellas. No asombra, pues, encontrar en Zenón y en sus seguidores el claro giro de una serie de tesis epicúreas. Sin embargo, no se debe olvidar que las dos Escuelas tenían los mismos objetivos y la misma fe materialista y que, por ende, se trata de dos filosofías que se mueven sobre el mismo plano de la negación de la trascendencia y no de dos filosofías que se muevan sobre planos distintos.



Busto atribuido a Zenón de Cizio (que vivió entre el siglo IV y el siglo III a C), fundador de la escuela que dictaba clases en la "stoá' (= pórtico), de donde se derivó el nombre de estoicismo para designar a la Escuela y su pensamiento. Este busto se conserva en Nápoles en el Museo Arqueológico Nacional.

Zenón no era ciudadano ateniense y, como tal, no tenía derecho de adquirir un edificio; por este motivo, impartió sus lecciones en un pórtico que había sido pintado por el pintor Polignoto. En griego, pórtico se dice *stoá* de ahí que la nueva escuela tuvo por nombre "Stoá" o "Pórtico" y sus seguidores fueron llamados "aquellos de la Stoá", o "aquellos del Pórtico" o simplemente "Estoicos".

En el Pórtico de Zenón, a diferencia del Jardín de Epicuro, se admitió la discusión de los dogmas del fundador de la Escuela y por tal motivo, estos fueron sometidos a profundizaciones, revisiones y replanteamientos.

Por consiguiente, mientras que la filosofía de Epicuro no sufrió modificaciones importantes y fue, prácticamente, solamente repetida y glosada y permaneció sustancialmente incambiada, la filosofía de Zenón sufrió innovaciones, incluso notables, y conoció una evolución más bien considerable.

Los estudiosos han puesto ya bien en claro que en la historia de la Stoá es necesario distinguir tres períodos.

1) El período de la Stoá Antigua. Va de finales del s. IV a todo el s. III a.C. cuando la filosofía del Pórtico se desarrolló poco a poco y se sistematizó por obra de la gran tríada de escolarcas: precisamente Zenón, Celantes de Assos (quien dirigió la Escuela del 262 hasta el 232a.C. más o menos) y sobre todo Crisipo de Soli (quien dirigió la Escuela del 232 a.C. hasta el último lustro del s. III a.C.); fue éste último, también de origen semita, quien principalmente fijó de modo definitivo la doctrina de la primera época de la Escuela, con más de 700 libros (que desgraciadamente se perdieron).

2) El segundo período llamado "Stoá Media" que se desarrolla entre los s. I y II a.C. y que se caracteriza por infiltraciones eclécticas en la doctrina original.

3) El período de la Stoá romana o de la Stoá Nueva, que se sitúa ya en la edad cristiana, cuando la doctrina se hace esencialmente meditación moral y asume fuertes tonos religiosos en conformidad con el espíritu y con las aspiraciones de los nuevos tiempos.

El pensamiento de cada uno de los representantes de la Stoá Antigua es difícilmente diferenciable ya que todos los textos se han perdido y quienes nos transmitieron las doctrinas estoicas, mediante testimonios indirectos, tomaron de las innumerables obras de Crisipo, que, dirigidas como estaban con dialéctica y habilidad refinadas, oscurecieron toda la producción de los pensadores anteriores de la Stoá, hasta hacerla casi desaparecer. Fue Crisipo quien, entre otras cosas, desautorizó las tendencias heterodoxas de la Escuela, que habían entrado por Aristón de Chio y con Erilo de Cartago, que habían desembocado en verdaderos y propios cismas. Por eso, la exposición de la doctrina de la Stoá Antigua es, sobre todo, una exposición de la doctrina en la formulación de Crisipo. También respecto de los pensadores de la Stoá Media, Panecio y Posidonio, los testimonios precisos son escasos, pero los dos pensadores pueden ser diferenciados fácilmente. En cambio poseemos obras completas, numerosas y ricas, en lo que concierne al Estoicismo romano.

Comenzamos con la ilustración de los puntos firmes doctrinales de la Stoá Antigua.

II – *La lógica de la stoá antigua*

El conocimiento y el papel central del Logos →§ 1	• La Stoá, aceptando la división tripartita de la filosofía en lógica, física y ética, atribuyó a la lógica la tarea de propor-

cionar el criterio de verdad sobre el cual fundar la ética. Como los Epicúreos, los Estoicos partieron de la sensación, entendida como una impresión de los objetos externos sobre los sentidos. Ante cada representación, la razón (*logos*) del hombre expresa su asentimiento o su disenso. Sólo cuando ha recibido nuestro asentimiento, la representación llega a ser "comprensiva" o "cataléptica". Si una representación recibe el asentimiento –es decir supera el examen del *logos*– llega a ser "representación cataléptica" y puede entrar, a pleno título, en el proceso del conocimiento. Si no recibe el asentimiento, debe ser descartada.

Los conceptos y las prólepsis
→§ 2

• En secuencia, la representación cataléptica se hace intelección y concepto, es decir, llega a ser universal y el razonamiento propio y verdadero se basa sobre los universales. Este razonamiento –como en Aristóteles, pero en modos diversos– encuentra su forma perfecta en el silogismo.

Los Estoicos aceptaron también la existencia de la "prólepsis" es decir, de nociones innatas, puestas en la naturaleza del hombre. Por consiguiente, debieron enfrentar el problema de los universales.

1. La "representación cataléptica"

Zenón y la Stoá aceptaron la división tripartita de la filosofía establecida por la Academia (que fue acogida sustancialmente por Epicuro, como se vio arriba); incluso la acentúan y no se cansan de forjar nuevas imágenes para ilustrar del modo más eficaz, la relación que une las partes entre sí. El entero de la filosofía es parangonado por ellos con un campo de árboles frutales en el que la lógica corresponde a los muros del recinto amurallado que delimita el ámbito del mismo y que hace, al mismo tiempo, de baluarte de defensa; los árboles representan la física porque son como la estructura fundamental, es decir, sin los cuales no habrá campo de árboles frutales; finalmente, los frutos, que es como el propósito de toda la implantación, representan la ética.

Como los Epicúreos, también los Estoicos atribuían a la lógica primeramente la tarea de procurar el criterio de verdad. Y como los Espicúreos, indicaban la base del conocimiento en la *sensación* que es una *impresión* provocada por los objetos sobre nuestros órganos sensoriales, la cual se transmite al alma y se imprime en ella generando la *representación*.

La representación verdadera, según los Estoicos, no implica, sin embargo, sólo "sentir" sino que postula además "asentir", un *asentimiento o una aprobación que proviene del logos que está en nuestra alma*. La impresión no depende de nosotros, sino de la acción de los obje-

tos sobre nuestros sentidos; no somos libres de acoger o de sustraernos a esta acción pero sí somos libres de tomar posición frente a las impresiones y representaciones que se forman en nosotros, dándoles el asentimiento (*synkatáthesis*) de nuestro *logos* o también rehusando darlo. Sólo cuando damos nuestro asentimiento, se tiene la "aprehensión" (*katálepsis*) y la representación que ha recibido nuestro asentimiento es "representación comprensiva o cataléptica" y solo esta es criterio y garantía de verdad.

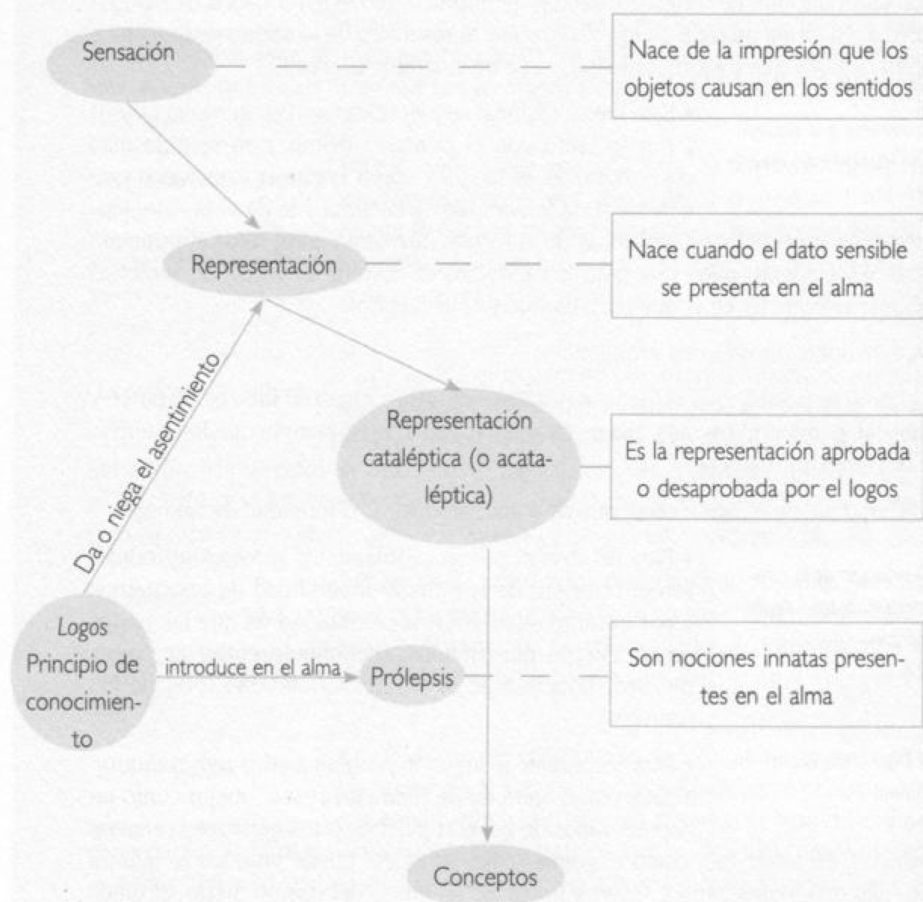
2. Las prólepsis

En sustancia, para los Estoicos la verdad, que es propia de la representación cataléptica, es debida al hecho que esta es una acción y una modificación material y "corpórea" que las cosas producen en nuestra alma y que provoca una respuesta igualmente material y "corpórea" de parte de nuestra alma. Por las razones que más adelante se aclararán mejor, *la verdad misma, según los* Estoicos, *es algo material, es "un cuerpo"*.

Los Estoicos admitieron, sin embargo, que nosotros pasamos de la representación cataléptica a la intelección y al concepto. Admitieron precisamente "nociones o prólepsis ubicadas en nuestra naturaleza humana". Y por consiguiente, se vieron obligados a dar cuenta de la naturaleza de los universales. Para los Estoicos, el ser es siempre y sólo "cuerpo" y por lo tanto individual; por lo tanto, el universal no puede ser cuerpo, es incorpóreo, no en el sentido platónico sino en el sentido negativo de "realidad empobrecida del ser" una especie de ser ligado solamente a la actividad del pensamiento.

Los Estoicos se alejan notablemente de Aristóteles, apostando a la proposición como elemento base de la lógica (lógica proposicional) y privilegiaron los silogismos hipotéticos y disyuntivos que Aristóteles no había teorizado. Pero esta parte de la lógica estoica, hoy revaluada ampliamente, permanece en las márgenes del sistema. La "representación cataléptica" permanece como el verdadero punto de referencia para la Stoá, por las razones aclaradas más arriba.

LOS ESTOICOS
La lógica



MAPA CONCEPTUAL

III – *La física de la Stoá antigua*

El materialismo y el predominio de lo corpóreo de los Estoicos
→§ 1

• Los Estoicos dicen que el ser se identifica con el "cuerpo" por el cual lo que existe –también los vicios, el bien y la virtud– son "cuerpos". Todo cuerpo está formado por la acción de una causa activa sobre una causa pasiva, es decir, de la acción de la razón (*logos*)sobre la materia, dando por resultado la producción de seres de carácter "hilemórfico" es decir, formados de materia y forma. La forma de cada objeto sería, pues, el resultado de la acción de una única fuerza racional que da forma (definición) a un sustrato indefinido

El pneuma y la concepción hilozoista del mundo
→§ 1

• Esta fuerza racional se identifica con la naturaleza (*physis*) y por lo tanto con el principio divino y en sentido más específico con el fuego o soplo (*pneuma*), con fuego que penetra toda la realidad, la calienta y le da vida –ateniéndose a las concepciones científicas de entonces que veían en el calor el principio vital–. Es evidente pues que para los Estoicos el cosmos es como un inmenso organismo viviente, en el que todo es vida (= hilozoismo).

• A este punto, surgen dos problemas:

1) ¿Cómo es posible que el fuego–naturaleza–dios que, como se sabe es corpóreo y material, penetre el cosmos que es también material? ¿Es posible que los cuerpos se penetren mutuamente?

2) ¿Cómo puede el *logos*–fuego, que es único, producir una infinidad de formas?

El principio de la compenetración total de los cuerpos
→§ 1

• Para resolver el primer problema los Estoicos introdujeron el principio de la infinita divisibilidad de los cuerpos y por lo tanto admitieron la posibilidad de que las partes de un cuerpo penetren completamente entre las partes de otro (principio de la "compenetrabilidad total de los cuerpos").

El logos como razón seminal
→§ 2

• Para responder al segundo problema ellos representaron al *logos* como "germen de todas las cosas", mejor como un germen capaz de generar muchos otros gérmenes (=*razones seminales*): en efecto, así como el germen, que es único, puede producir la infinita variedad de follajes, ramas, flores y frutos de un árbol, del mismo modo, el único *logos* produce la infinita variedad de las formas presentes en el mundo.

El principio de la "simpatía cósmica"
→§ 2

• Si todas las formas provienen de un solo germen, tienen ellas una relación orgánica recíproca, es decir, "simpatizan" entre sí, de modo que cada parte está en conexión con todas las otras (principio de la "simpatía cósmica").

La primera forma sistemática del panteísmo
→§ 3

• Los Estoicos, además no dudaron en llamar Dios a esta *razón* (*logos*) presente en el mundo, por el hecho que ella efectivamente realiza las funciones de Dios. De un lado, da forma a las cosas; de otro, las mueve y las dispone según razón. De este modo, ellos formularon la primera concepción explícita y sistemática del panteísmo, es decir, aquella doctrina que identifica el cosmos con Dios.

Providencia, necesidad y destino
→§ 4

• La presencia de Dios-*logos* en la realidad implica que todo sea dirigido por él de modo infalible, es decir, que todo esté orientado al mejor fin (el *logos* no puede fallar): en este sentido, el finalismo universal se traduce en una forma de providencia general. Pero esta forma de "providencia" coincide con el destino ineluctable, que no es otra cosa que lo que se sigue del orden necesario de todas las cosas, debido al *logos*.

La libertad humana
→§ 5

• Pero aquí surge un problema: Si la razón inmanente supone una necesidad inmanente, entonces el hombre queda implicado en esta necesidad, ¿qué pasará entonces con su voluntad libre? La voluntad del hombre –observan los Estoicos– no es libre, es decir, encuentra obstáculos que impiden su realización, sólo cuando se opone al destino (= al *logos*).

La conflagración cósmica
→§ 6

• La idea de que el mundo esté formado de fuego implica que en él se manifiesten, aunque sea en tiempos diversos, los dos aspectos típicos de la actividad del fuego, es decir, ser vivificador (recuérdese la relación fuego–calor–vida, subrayado varias veces– y el ser destructor. Así, mientras prevalezca el primer aspecto, el cosmos vive; cuando prevalezca el segundo, el cosmos se consume en una combustión total.

La palingénesis
→§ 6

• Pero de esta conflagración, el mundo renacerá (*palingénesis*) y renacerá igual, porque la ley que lo rige es siempre la misma, justamente, la del *logos*: y los acontecimientos del mundo se repetirán idénticamente hasta la próxima conflagración y así sucesivamente.

El alma humana
→§ 7

• El *logos* que penetra el universo se manifiesta, en medida particular, en el alma humana que es fuego o pneuma –una parte del fuego o del pneuma cósmico– y está dividida en ocho partes: los cinco sentidos, una parte destinada a la fonación, una parte a la reproducción y la parte racional llamada "hegemónica", es decir, que domina a todas las demás.

1. El materialismo monista de los Estoicos

La física de la Stoá Antigua es una forma (más aún, la primera) de materialismo monista y panteísta.

El ser, dicen los Estoicos, es sólo aquello que es capaz de hacer y padecer; así, son los cuerpos: "ser y cuerpo son idénticos" es, por lo tanto, su conclusión. Las virtudes, los vicios, el bien, la verdad, son corpóreos.

Este materialismo, en vez de tomar la forma del mecanicismo pluralista atomista de los Epicúreos, se configura en sentido hilemorfista, hilozoista y monista.

Los Estoicos hablan, en verdad, de dos *principios* del universo, uno "pasivo" y uno "activo" pero identifican el primero con la materia y el segundo con la forma (o mejor con el principio informante) y sostienen que el uno es inseparable del otro. La forma, además, es según ellos, la Razón divina, el *Logos*, Dios.

Se comprende entonces, de ese modo, que los Estoicos hayan podido identificar su Dios-*physis*-*Logos* con el "fuego artífice", con el "rayo que lo gobierna todo" de los Heraclianos, o también con el "pneuma" que es "soplo con fuego", es decir, aire dotado de calor. El fuego, en efecto, es el principio que transforma todo y lo penetra todo; el calor es el principio *sine qua non* de todo nacimiento, crecimiento y en general, de toda forma de vida.

Para el Estoicismo, la penetración de Dios (que es corpóreo) mediante la materia y toda la realidad (que también es corpórea) es posible en virtud del dogma de la "interpenetración total de los cuerpos". Rechazada la teoría de los átomos de los Epicúreos, los Estoicos admiten la divisibilidad hasta el infinito de los cuerpos y por lo mismo la posibilidad de que partes de los cuerpos se puedan unir entre sí íntimamente y que dos cuerpos puedan fundirse perfectamente en uno. Esta tesis implica, evidentemente, la afirmación de la "penetrabilidad de los cuerpos" y aún más coincide con ésta. Aunque sea problemática, esta tesis es requerida, en todo caso, por la forma del materialismo monista adoptada por la Stoá.

2. La doctrina de las razones seminales

El monismo de la Stoá se comprende aún mejor considerando la doctrina de las llamadas "razones seminales". El mundo y las cosas del mundo nacen de una única materia-sustrato, cualificado poco a poco por el *logos* inmanente, que es uno y sin embargo

capaz de diferenciarse de las cosas finitas. El *logos* es como *el germen de todas las cosas y como un germen que contiene muchos gérmenes* (*los logoi spermatikoi* que los latinos traducirán como "*rationes seminales*"). Una fuente antigua cuenta: "Los Estoicos afirman que Dios es inteligente, fuego artífice, que procede metódicamente a la generación del cosmos e incluye en sí *todas las razones seminales*, según las cuales son generadas las cosas, conforme al destino". "Dios es [...] *la razón seminal* del cosmos".

Las Ideas platónicas y las formas aristotélicas son asumidas así en el único *logos* que se manifiesta en infinitos *gérmenes creativos o fuerzas, poderes germinadores* que actúan al interior de la materia, al punto de ser inseparables de la misma. El universo entero es así un único organismo grande, en el cual el todo y las partes se armonizan o "simpatizan", es decir, se sienten en correspondencia la una con la otra y en correspondencia con el todo (doctrina de la simpatía universal).

3. El panteísmo estoico

Dios está todo en todo y Dios es todo, dado que el principio activo, que es Dios, es inseparable de la materia y dado que no hay materia sin forma. Dios coincide con el cosmos. Refieren las fuentes antiguas: "Zenón indica el cosmos entero y el cielo como sustancia de Dios". "Llaman Dios al cosmos entero con sus partes".

El ser de Dios forma un todo con el ser del mundo al punto que todo (el mundo y sus partes) es Dios. Esta es la primera concepción, explícita y tematizada, que la antigüedad conoce del panteísmo (la de los Presocráticos era una forma de panteísmo *implícito e inconsciente*; *sólo* después de la distinción de los dos planos de la realidad de Platón y la negación crítica de esta distinción es posible un panteísmo consciente de sí mismo).



Rostro de filósofo atribuido por algunos a Crisipo (siglo III a.C.), el más grande de los antiguos estoicos, que fijó y difundió la doctrina de la Escuela con más de 700 escritos

4. Finalismo y Providencia según los Estoicos

Los Estoicos defienden una rigurosa concepción finalista en contra del mecanicismo de los Epicúreos. En efecto, si todas las cosas son producidas por el principio divino, el *Logos*, inteligencia y razón inmanente, todo es rigurosa y profundamente racional, todo es como la razón quiere que sea y como no puede querer que no sean, todo es como debe ser y como es bueno que sean, y el conjunto de todas las cosas es perfecto: no hay ningún obstáculo ontológico para la acción del Artífice inmanente, dado que la materia misma es el vehículo de Dios, y así cuanto existe tiene un significado preciso y ha sido hecho de la mejor manera posible; el todo es perfecto en sí: las cosas individuales, aunque consideradas en sí sean imperfectas, tienen su perfección en el diseño del todo.

Íntimamente ligada a esta concepción, está la de la "Providencia" (*Prónoia*). La Providencia estoica –póngase atención– no tiene nada que ver con la Providencia de un Dios personal. Ella no es más que el finalismo universal en cuanto quiere que cada cosa (aun la más pequeña) sea hecha como es bueno y como es mejor que sea. Es una Providencia inmanente y no trascendente, que coincide con el Artífice inmanente y con el Alma del mundo. Séneca traduciendo un verso de Cleantes, dirá, con sentencia lapidaria: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* ("Los hados guían a quienes los aceptan, arrastran al que los rehúsa").

5. La "Fatalidad" o "Destino" y la libertad del sabio

Esta Providencia inmanente de los Estoicos, vista desde otra perspectiva, debía revelarse como "Fatalidad" y como "Destino" (*Heimarméne*) es decir, como Necesidad ineluctable. Los Estoicos entendieron este Hado como la serie irreversible de causas, como el "orden natural y necesario de todas las cosas", como la trama indisoluble que une todos los seres, como el *logos* según el cual acontecieron las cosas acontecidas, "las que suceden, suceden y las que sucederán, sucederán". Y como todo depende del *logos* inmanente *todo es necesario* (como todo también es providencial, de la manera vista arriba), aun el acontecimiento más insignificante. Estamos en la antípoda de la visión epicúrea, que con la "declinación de los átomos" había puesto, en cambio, cada cosa a merced del azar y de lo fortuito.

En el contexto de este fatalismo, ¿cómo se salva la libertad del hombre? La verdadera libertad del sabio está con conformar sus valores con los del Destino, está en querer junto con el Hado lo que el Hado quiere. Esta es "libertad en cuanto *aceptación racional de*

la Fatalidad, la cual es racionalidad: en efecto, el Destino es el *Logos* y por lo tanto querer los deseos del Hado es querer los deseos del *Logos* . La libertad, pues, es orientar la vida en total sintonía con el *Logos*. Por eso Cleantes escribe:

"Guíame, oh Júpiter y tú, Destino
al término, sea cual fuere,
que te complazcas en asignarme,
seguiré pronto, que si luego me tardare
por ser cobarde,
no obstante, tendré que alcanzarte".

He ahí un pasaje que nos trae una fuente antigua, que ejemplifica bien el concepto expresado arriba: "También los Estoicos afirmaron con certeza que todas las cosas existen al azar y se sirvieron del siguiente ejemplo. Cuando un perro está atado a un carro, si quiere seguirlo, es arrastrado y lo sigue, haciendo por necesidad lo que hace por propia voluntad; pero si no quiere seguirlo, será obligado, en todo caso, a hacerlo. Lo mismo sucede con los hombres. Aunque no quieran seguir, serán obligados en todo caso, a llegar a donde está establecido por el azar". Séneca, traduciendo en sentencia lapidaria, un verso de Cleantes, dirá: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* ("Los Hados dirigen a quien los acepta, arrastran al que los rechaza").

6. La concepción estoica de la conflagración universal y la palingénesis

Hay aún un punto esencial que aclarar concerniente a la cosmología de los Estoicos. Como los Presocráticos, también los Estoicos pensaron que el mundo era generado y por lo tanto corruptible (es decir, lo que nace debe, en un cierto punto, morir). Por lo demás, era la experiencia misma la que les decía que, así como existe un fuego que crea, existe también un fuego o un aspecto del fuego que quema, reduce a cenizas y destruye. Y, en todo caso, era impensable que las cosas individuales del mundo estuvieran sometidas a corrupción y no el mundo que está constituido por ellas.

La conclusión era por lo mismo, obligatoria: el fuego a medida crea y a medida destruye: por consiguiente, en el fatídico cumplimiento de los tiempos, sobrevendrá la "*conflagración universal*" una combustión del cosmos (*ekpýrosis*) que será simultáneamente purificación del universo y habrá solo fuego. A la destrucción del mundo seguirá un "renacimiento" del mismo (*palingénesis*) por el que "*todo renacerá de nuevo y exactamente como antes* (*apocatástasis*): el cosmos renacerá, este mismo cosmos, que continuará eternamente sien-

do destruido y a reproducirse no sólo en la estructura general, sino también en los acontecimientos particulares (en una especie de eterno retorno): renacerá cada hombre sobre la tierra y será como fue en la vida anterior, hasta en los mínimos detalles. Por lo demás, idéntico es el *logos*-fuego, idéntico el germen, idénticas las razones seminales, idénticas las leyes para explicarse, idénticas las concatenaciones de las causas según las cuales las razones seminales se desarrollan en general y en particular.

• **Conflagración cósmica** (ekpýrosis). Para los Estoicos es la combustión en la cual, cíclicamente, en el gran año en que concluye el ciclo de desarrollo del cosmos, el fuego consume y reabsorbe en sí toda la realidad. Sin embargo, no de manera definitiva, porque el mundo se regenera de esa condición y recomienza a desarrollarse en formas siempre idénticas. (Palingénesis.)

• **Apocatástasis.** El término significa "reconstitución" y entre los Estoicos tiene un significado técnico: indica el principio según el cual todo el mundo, por períodos regulares, se reforma de manera idéntica, después de haber sido destruido por el fuego. (cf voz *Conflagración cósmica*). Mediante la apocatástasis el mundo se reconstruye siempre del mismo modo, no sólo en general sino también en los mínimos particulares, en cuanto está animado por el mismo *logos*.

7. El hombre, el alma y su suerte

En el ámbito del mundo, como se vio, el hombre ocupa una posición predominante. Este privilegio le viene, en último análisis, del hecho que participa del *logos* divino más que cualquier otro ser. El hombre está constituido, en efecto, por el alma, además del cuerpo; el alma es un fragmento del Alma cósmica; y por tanto, un fragmento de Dios, ya que el Alma universal, como sabemos, es Dios. Naturalmente, el alma es corpórea, es decir, fuego o pneuma.

El alma permea todo el organismo físico entero, vivificándolo; el hecho de que sea material no es impedimento, pues los Estoicos admiten, como sabemos, la penetrabilidad de los cuerpos. Justamente en cuanto permea todo el organismo humano y preside todas sus funciones esenciales, el alma está dividida, según los Estoicos, en ocho partes: una central, llamada "hegemónico", que dirige y que coincide esencialmente con la razón, cinco partes constituyentes y cinco sentidos, la parte que preside la fonación y la

parte que preside la reproducción. Los Estoicos diferenciaron en estas ocho partes, diversas "funciones": así, por ejemplo, el "hegemónico" o parte principal del alma, tiene en si la capacidad de percibir, asentir, desear, razonar.

El alma sobrevive a la muerte del cuerpo, al menos por un cierto período; según algunos Estoicos, las almas de los sabios sobreviven hasta la próxima conflagración.

IV – *La ética de la Stoá antigua*

El principio de la oikéiosis
→§ 1

• Todos los seres vivos están dotados de un principio de conservación (llamado *oikéiosis*) que los lleva instintivamente a evitar lo que perjudica y a buscar lo que ayuda, que aumente su ser; en una palabra el bien de un ser es lo que le da ayuda y el mal es su daño.

Por consiguiente, todo ser vivo debe vivir de acuerdo con la naturaleza, según su naturaleza. Ahora bien, la naturaleza del hombre es racional y su esencia es la razón. Así para el hombre poner en acción el principio de conservación significa buscar aquellas cosas, y sólo esas, que hacen crecer su razón y rehuir las que la perjudican.

Bienes y males y los "indiferentes"
→§ 2

• Las realidades que responden a estas características son la virtud y el vicio: sólo la virtud es, pues, "bien" y el vicio es "mal". ¿Y cómo deben considerarse todas las otras condiciones que se refieren a la naturaleza física del hombre (por ejemplo: la salud, la enfermedad, la riqueza, la fama, la muerte, etc.)? Dadas las premisas, la conclusión que se sigue es la siguiente: no son ni bien ni mal, sino moralmente "indiferentes".

Los indiferentes que deben "rechazarse" y los que son "preferibles"
→§ 3

• Esta solución era demasiado rigurosa y drástica y por lo tanto poco practicable. Por tal motivo, en un momento posterior fue suavizada. Llegaron ellos a admitir que también para la componente física debía haber una *oikéiosis* específica que permitía distinguir las cosas que perjudican al cuerpo de las que lo ayudan, atribuyendo a las primeras el carácter de "indiferentes que se rechazan" y a las segundas "indiferentes preferibles" Pero mientras que bien y mal tienen un carácter absoluto, los preferibles lo son sólo respecto de los que se rechazan y viceversa: la salud es preferible a la enfermedad, pero esto no es un bien en sentido absoluto.

Las "acciones perfectas" y los deberes
→§ 2

• Los Estoicos elaboraron también una tabla de acciones en la que distinguían las "acciones rectas" (o moralmente perfectas) y las "acciones convenientes" o "deberes". La diferencia entre los dos tipos depende no de la naturaleza de la acción (una misma acción puede ser deber o acción recta) sino de la intención de quien la realiza: si quien la realiza está en sintonía con el *logos*, y por consiguiente es un sabio, sus acciones serán siempre rectas; si, en cambio, actúa sin este conocimiento, sus acciones, aunque formalmente sean conformes con la naturaleza, son deberes. De ahí se desprenden dos consecuencias significativas: por un lado, que quien no es sabio, no realizará nunca una acción recta, haga lo que hiciere; por otro, que quien es sabio, realizará siempre acciones rectas, desee lo que deseare o haga lo hiciere, justamente porque su voluntad quiere lo que el *logos* quiere.

El hombre como "animal comunitario"
→§ 5-6

• Los Estoicos pensaban que la *oikéiosis* no era un acto sólo individual sino que debía extenderse a la familia y a toda la humanidad, al punto que definieron al hombre como "animal comunitario" (es decir, partícipe de la comunidad humana) y no, como lo quería Aristóteles, "animal político" (es decir, inserto en la *Polis*).

Este cambio de perspectiva, favoreció la difusión de ideales de igualdad y de aversión a la esclavitud (todos los hombres participan del *logos* y por lo tanto, todos los hombres son iguales y nadie es esclavo por naturaleza).

Las pasiones y la apatía del sabio
→§ 7

• No se debe pensar que el sabio experimente un "sentimiento" de simpatía o solidaridad con los otros hombres: en efecto, los sentimientos de misericordia, de participación humana, de amor, se entienden como "pasiones" y por tanto como vicios del alma. El ideal del sabio es la "impasibilidad" (*apatía*). No se trata sólo de moderar las pasiones sino de eliminarlas del todo, ni siquiera sentirlas. Esto se comprende bien si se considera que las pasiones son la fuente del mal y del vicio y se configuran como errores del *logos*. Es claro, pues, que los errores no se pueden moderar o atenuar sino que se deben cancelar.

1. Vivir conforme a la naturaleza

La parte más significativa y viva de la filosofía del Pórtico no es la originalidad y la audacia física, sino la ética: en efecto, con su mensaje ético, los Estoicos por más de medio milenio supieron decir a los hombres una palabra verdaderamente eficaz, sentida como particularmente iluminadora sobre el sentido de la vida.

Para los Estoicos, como también para los Epicúreos, la finalidad de la vida es el alcance de la felicidad. Y la felicidad se persigue viviendo "conforme con la naturaleza".

Si observamos al ser vivo, constatamos que, en general, se caracterizan por la tendencia constante a *conservarse a si mismo, a "apropiarse" del propio ser y de todo lo que sea apto para conservarlo y a evitar lo que le es contrario, a "reconciliarse" consigo mismo y con las cosas que son conformes con la propia esencia.* Esta característica fundamental de los seres, es indicada por los Estoicos con el término *oikéiosis* (*apropiación, atracción = conciliación*). La deducción del principio de la ética, debe partir justamente de la *oikéiosis.*

En las plantas y en los animales en general esta tendencia es inconsciente, en los animales está consignada a un preciso *instinto o impulso primigenio,* mientras que en el hombre este impulso es especificado y regido por la intervención de la *razón.* Vivir "conforme con la naturaleza" significa, pues, vivir realizando plenamente esta apropiación o conciliación del propio ser y de lo que lo conserva y lo hace permanecer y en particular, porque el hombre no es simplemente ser vivo sino ser racional, vivir conforme con la naturaleza será vivir "*reconciliándose con el propio ser racional, conservándolo, haciéndolo ser plenamente.*

2. Conceptos de bien y de mal

El fundamento de la ética epicúrea es cambiado por estos conceptos de la oikéiosis y del instinto originario a tal punto que: placer y dolor llegan a ser, de hecho, no un *prius* sino un *posterius,* al ser considerados desde estos parámetros nuevos, es decir, algo que viene después como consecuencia, o sea, cuando la naturaleza ya ha buscado y hallado lo que la conserva y realiza. Y como lo primero y original es el instinto de la conservación y la tendencia al crecimiento del ser, entonces *"bien" es lo que conserva y hace crecer nuestro ser, "mal" es, en cambio, lo que lo daña y lo disminuye.* Entonces la tendencia a valorar está estructuralmente conexa con el primer instinto: en efecto, todas las cosas son consideradas bienes o males en referencia al primer instinto, según resulten favorables o dañinas. El *bien es, pues, lo favorable, lo útil, el mal es lo nocivo.* Pero préstese atención, porque así como los Estoicos insisten en diferenciar al hombre de todos los otros seres, mostrando que él está determinado no sólo por la naturaleza puramente animal sino sobre todo por su naturaleza racional, es decir, por el privilegio de la manifestación del *logos* en él, así el principio de valoración establecido más arriba asumirá dos valencias diferentes, según se refieran a la *physis* racional o a la biológica. Uno resulta ser el que favorece a la conservación y al incremento de la vida animal y otro es el que favorece a la conservación y al crecimiento de la vida de la razón y del *logos.*

Ahora bien, según los Estoicos *el bien moral es justamente el crecimiento del logos, el mal, en cambio, lo que lo perjudica. El verdadero bien para el hombre es sólo la virtud, el verdadero mal es el vicio.*

3. Los "indiferentes"

¿Cómo consideramos las cosas que favorecen a nuestro cuerpo y a nuestra naturaleza biológica? ¿Y cómo llamamos a lo que le es contrario? La tendencia de fondo del Estoicismo es la de negarle a todas estas cosas la calificación de "bien" y de "mal", justamente porque, como se ha visto, bien y mal es sólo lo que favorece o perjudica al *logos*, luego sólo el bien y el mal moral. Por tanto, todas aquellas cosas que son relativas al cuerpo, sea que perjudiquen, sea que no perjudiquen, se consideran "indiferentes" (*adiáphora*) o más exactamente "moralmente indiferentes". Entre las cosas moralmente indiferentes se colocan por consiguiente las cosas físicas y biológicamente positivas, como: vida, salud, belleza, riqueza, etc., sea las que física y biológicamente son negativas, como: muerte, enfermedad, fealdad, pobreza, ser esclavo, emperador, etc.

Esta clara separación, realizada entre *bienes y males*, de un lado, e *indiferentes* de otro, es sin duda alguna, una de las notas características más típicas de la ética estoica y ya en la antigüedad fue objeto de enorme estupor, de vivos consensos y dicensos y suscitó muchísimas discusiones entre los adversarios e incluso entre los seguidores mismos de la filosofía del Pórtico. E*n efecto, justamente con esta radical escisión, los* Estoicos *podían poner al hombre al resguardo de los males de la época que vivían: todo los males que provenían de la caída de la* Polis *y todos los peligros, las inseguridades y las adversidades provenientes de las turbaciones políticas y sociales que habían seguido a esa caída venían simplemente negados como males y confinados entre los indiferentes.*

Este era un modo, bastante audaz, de dar nueva seguridad al hombre, enseñándole que bienes y males derivan siempre y sólo del interior del propio yo y nunca del exterior y luego para convencerlo de que la felicidad podía conseguirse perfectamente de manera absolutamente independiente de los acontecimientos externos y que se podía ser felices aun en medio de los tormentos físicos, como decía también Epicuro.

La ley general de la *oikéiosis*, es decir, el principio de la propia conservación, implicaba que se reconociera como positivo todo lo que conserva y acrecienta el propio ser, aun al simple nivel físico y biológico. Y así no sólo para los animales, sino además para los hombres, se debía reconocer como positivo todo lo que está conforme con la naturaleza física y que garantiza, conserva e incrementa la vida como por ejemplo, la salud, la fuerza, el vigor del cuerpo y de los miembros y así sucesivamente . Los Estoicos llaman a este

positivo según la naturaleza, "valor" o "estima", mientras que a lo opuesto lo llamaron "falta de valor" o "falta de estima".

Por tanto, aquellos "intermedios" que se coloca entre los bienes y los males dejan de ser del todo "indiferentes"; o mejor: aun permaneciendo *moralmente indiferentes*, llegan a ser, desde el punto de vista físico "valores" o "antivalores". Se sigue entonces que de parte de nuestra naturaleza animal, los primeros serán objeto de "preferencia", los segundos en cambio, objeto de "aversión". Aparece así una segunda distinción, estrechamente dependiente de la primera, de los indiferentes "preferidos" y los "no preferidos" o "rechazados".

Estas distinciones respondían no sólo a la exigencia de atenuar realistícamente la dicotomía demasiado precisa entre "*bienes y males*" e "*indiferentes*", de por sí paradójica, sino que encuentran en los presupuestos del sistema una justificación mayor que la dicotomía, nombrada arriba, por las razones expuestas. Se comprende entonces que el intento de Aristón y de Erilo de sostener la absoluta *adiaphoría* o "indiferencia" de las cosas que no son ni bienes ni males, encontrará la clara oposición de Crisipo quien defendía la posición de Zenón y la consagró de manera definitiva.

4. Las "acciones perfectas" y los "deberes"

Las acciones humanas realizadas en todo y por todo conforme al *logos* se llaman "acciones moralmente perfectas", las contrarias son "acciones viciosas o errores morales". Pero entre las primeras y las segundas hay todo una franja de acciones que conciernen a los "indiferentes". Cuando estas acciones se realizan "conforme a la naturaleza", es decir, de modo racionalmente correcto, tienen plena justificación moral y se llaman entonces "acciones convenientes" o "deberes". La mayoría de los hombres que es incapaz de acciones "moralmente perfectas" (porque para realizarlas, se necesita adquirir la ciencia perfecta del filósofo, pues la virtud como perfeccionamiento de la racionalidad humana sólo puede ser ciencia, como quería Sócrates), es, en cambio, capaz de "acciones convenientes" es decir, es capaz de cumplir los "deberes". Lo que mandan las leyes (que para los Estoicos lejos de ser simples convenciones, son expresiones de la Ley eterna que proviene del *Logos* eterno) son "deberes" que en el sabio llegan a ser verdaderas y propias acciones morales perfectas, gracias a la perfecta disposición de su espíritu, mientras que en el hombre común permanecen justamente en el nivel de "acciones convenientes".

Este concepto de *kathékon* es sustancialmente una creación estoica. Los romanos, que lo traducirán con el término *officium*, contribuirán, con su sensibilidad práctico-jurídica,

a detallar más claramente los contornos de esta noción moral, que nosotros, los modernos, llamamos precisamente "deber".

> Instinto, instinto primero ***(oikéiosis)***. Corresponde a lo que hoy se llama instinto de conservación, pero en los Estoicos tiene una aplicación más amplia y un destacado valor moral. El ser vivo debe buscar lo que favorece su ser y debe rehuir lo que lo daña. Como en el caso particular del hombre, el verdadero ser está en la razón (= logos) le tocará buscar lo que acreciente su racionalidad –y esto son los bienes- y huir de lo que lo perjudica –y esto son los males.

Es verdad que Zenón y la Stoá, hicieron una gran contribución a la historia de la espiritualidad occidental, de grandísimo relieve con el concepto de *kathékon*: el concepto de "deber" ha permanecido, aunque haya sido modulado de diversas maneras, una verdadera y propia categoría del pensamiento moral occidental. Pero los Estoicos aportaron novedad también en lo que concierne a la interpretación de la vida social.

5. El hombre como "animal comunitario"

El hombre es llevado por la naturaleza a conservar su propio ser y a amarse a sí mismo. Pero este instinto primordial no termina con la conservación del individuo: el hombre extiende la *oikéiosis* a sus hijos y a sus parientes y mediatamente a todos sus semejantes. En síntesis: la naturaleza es la que, así como impone amarse a si mismo, así impone que amemos lo que hemos engendrado y a quienes nos han engendrado y es la naturaleza la que nos lleva a unirnos a los demás y a ayudar a los demás.

De un ser que vive en el encierro de su individualidad, como lo quería el ideal ético epicúreo, el hombre se hace "*animal comunitario*". La fórmula nueva indica que no se trata solo de retomar el pensamiento aristotélico que definía al hombre como "animal político": ahora, más que estar hecho para asociarse en una *polis* –de donde viene justamente "político"–, está hecho para asociarse con todos los hombres. Sobre estas bases, los Estoicos no podían ser sino los autores de un ideal fuertemente cosmopolita.

6. La superación del concepto de esclavitud

Los Estoicos lograron poner en crisis los antiguos mitos de la nobleza de sangre y de la superioridad de la raza, además el estatuto de la esclavitud, siempre sobre la base de

su concepto de *physis* y *logos*, más de lo que supieron hacer los otros filósofos. La nobleza es llamada cínicamente "escoria y raspadura de la igualdad"; todos los pueblos son considerados capaces de llegar a la virtud; el hombre es proclamado estructuralmente libre; en efecto, "ningún hombre es esclavo por naturaleza". Los nuevos conceptos de nobleza, libertad, esclavitud, son interiorizados, uniéndolos a la sabiduría y a la ignorancia: el verdadero libre es el sabio, verdadero esclavo es el necio.

De esa manera los presupuestos de la política aristotélica fueron quebrados: el *logos* ha restablecido, al menos al nivel de pensamiento filosófico, la igualdad fundamental y estructural de los hombres.

7. La concepción estoica de la "apatía"

Queda un último punto por considerar: la célebre doctrina de la "apatía". Las pasiones, de las que depende la infelicidad del hombre, son, para los Estoicos, errores de la razón o de todos modos consecuencias de ellos. En cuanto tales, es decir, como errores del *logos*, es claro que para los estoicos no tiene sentido "moderar" o "circunscribir" las pasiones: como ya lo decía Zenón, ellas deben ser destruidas, extirpadas, erradicadas totalmente. El sabio, sanando su *logos* y haciendo que sea recto, en cuanto sea posible, no dejará ni siquiera que nazcan en su corazón las pasiones o las destruirá en su mismo nacimiento. Esta es la célebre "apatía" estoica, es decir, la liberación y la ausencia de toda pasión, la cual es siempre y solo perturbación del espíritu. L*a felicidad, pues, es apatía, impasibilidad*.

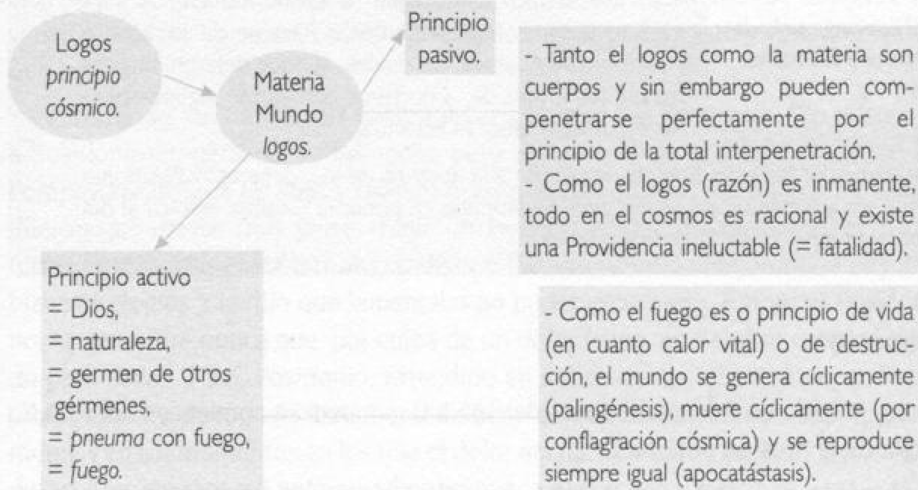
La apatía que rodea al Estoico es extrema y termina por ser en realidad enfriadora y, en el límite, inhumana. En efecto, desde el momento en que piedad, compasión y misericordia son pasiones, el Estoico las extirpará de sí, como se lee en estos testimonios: "La misericordia hace parte de los defectos y vicios del alma: misericordioso es el hombre necio y ligero"; "El sabio no se conmueve a favor de quien sea; no perdona a nadie una falta cometida. No es propio del hombre fuerte dejarse vencer por plegarias o alejarse de la justa severidad".

La ayuda que el Estoico dará a los demás hombres no puede ser asimilada a compasión, sino que será aséptico, lejano de cualquier "simpatía" humana justamente como el frío *logos* que es lejano del calor del sentimiento. Así el sabio se moverá entre sus semejantes en actitud de total separación: sea cuando haga política, cuando se case, cuando cuide de los hijos, haga amigos, y así terminará por alejarse de la vida misma; en efec-

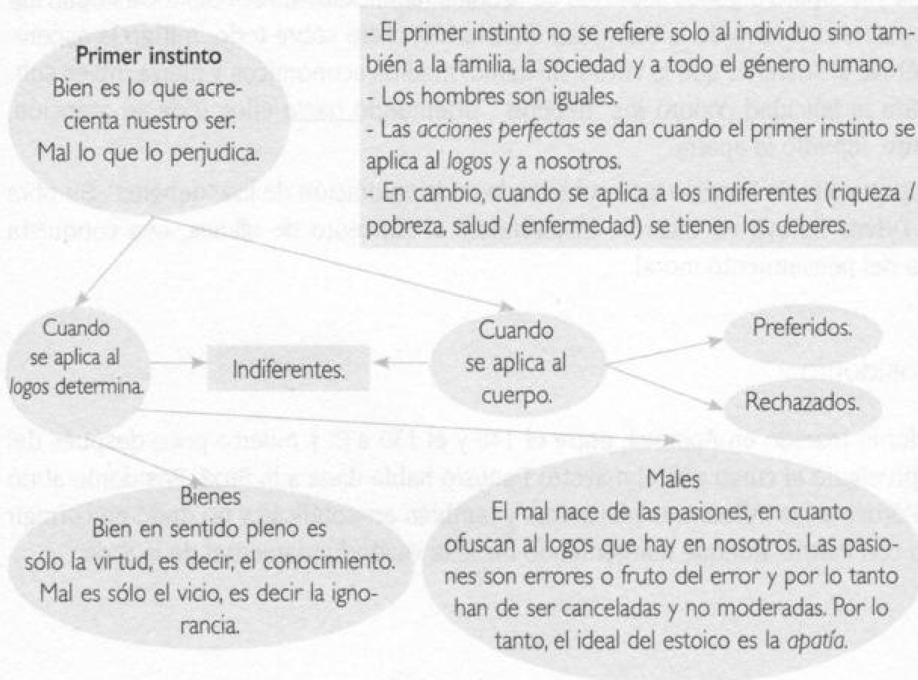
to, el Estoico no es un hombre entusiasta de la vida ni un amante de la misma, como lo es el Epicúreo.

Mientras que Epicuro gozaba aún de los últimos instantes de la vida y los disfrutaba, feliz, incluso en medio de los tormentos de la enfermedad, Zenón, en una actitud paradigmática, como consecuencia de una caída en la que reconocía un signo del Destino, se lanzaba, feliz de concluir su vida, en brazos de la muerte exclamando: "Voy, ¿por qué me llamas?". [Textos 1-2-3]

LOS ESTOICOS
La física: primera forma de panteísmo



La ética



MAPA CONCEPTUAL

V – El *estoicismo medio*

El Estoicismo medio de Panesio y de Posidonio
→§ 1-2

• El Estoicismo Medio (que se desarrolló en los s.II-I a.C.) tuvo como representantes a Panesio de Rodas y a Posidonio de Apamea, los cuales, aunque dejaron intactos los puntos firmes de la doctrina, corrigieron algunos puntos en una perspectiva ecléctica.

En particular Panesio dio gran desarrollo a la doctrina de los "deberes" y Posidonio –que era además un gran científico- se empeñó en poner la filosofía estoica al día con el progreso científico de su tiempo.

1. Panesio

Panesio, (nacido en Rodas alrededor del 185 a.C. y muerto a comienzos del s.I a.C.) fue director de la Stoá en el 129 a.C.

Tuvo el mérito de llevar nuevamente la Escuela a los esplendores antiguos, aunque al precio de algunos compromisos de tendencia ecléctica. Modificó algunos puntos dela Psicología y recuperó algunos aspectos de la física (abandonó la idea de la conflagración cósmica y abrazó la idea de la eternidad del mundo). Pero sobre todo, mitigó la aspereza de la ética, al sostener que la virtud sin salud, medios económicos y fuerza, no es suficiente para la felicidad. Valoró los "deberes", orientando hacia ellos toda su atención. Finalmente, repudió la apatía.

La importancia de Panesio está sobre todo en la valoración de los "deberes". Su obra *Sobre los Deberes* influyó en Cicerón, inspirándole el concepto de *officium*, una conquista definitiva del pensamiento moral.

2. Posidonio

Posidonio (nacido en Apamea, entre el 140 y el 130 a.C. y muerto poco después del 51 a.C.) prosiguió el curso que el maestro Panesio había dada a la Stoá. Posidonio abrió pues el Pórtico a las influencias platónicas y también aristotélicas y no dudó en corregir a Crisipo con Platón, aunque manteniendo firme la visión fundamental de la Stoá.

Más que en las tentativas de los dogmas de la Stoá, Posidonio sobresalió por sus formidables conocimientos científicos. Y, probablemente, su mayor mérito consista en haber puesto la doctrina estoica al día con el progreso que habían realizado las ciencias luego de la fundación del Pórtico. Es verdad que Posidonio fue la mente más universal que tuvo Grecia después de Aristóteles, a causa del vasto y variado conocimiento que poseía.

Este pasaje de Cicerón da cuenta de la grandeza del personaje: "Yo mismo he visto a Posidonio en persona, varias veces, pero deseo traer de él lo que Pompeyo contaba. Pompeyo regresaba de Siria y cuando llegó a Rodas quiso ir a escuchar a Posidonio. Le dijeron que estaba muy grave –tenía un violento ataque de artritis– pero él quiso, de todos modos, ir a encontrar al grandísimo filósofo. Cuando llegó donde él y saludó, le hizo sus elogios y le dijo que lamentaba no poder escucharlo. Entonces Posidonio: "No, no: no permitiré nunca que, por culpa de un dolor físico, un hombre como tú, haya venido para nada". Y así, Posidonio, extendido en su lecho, contaba Pompeyo, discutió con profundidad y elocuencia justamente la tesis de que no hay ningún bien fuera del bien moral; y en los momentos en los que el dolor era más punzante repetía: "¡No salgas tanto, dolor! Eres gravoso, sí, pero no admitiré nunca que seas un mal".

La antigua doctrina del Pórtico según la cual el dolor físico no es un verdadero "mal" encuentra aquí una confirmación espléndida.

ZENÓN DE CIZIO

1. EL ESTOICISMO

El Estoicismo fue la corriente espiritual más sobresaliente y más influyente en la edad helenística. Sobre todo en el ámbito de la ética constituyó un punto de referencia aun en la siguiente época imperial, hasta para los Platónicos y los primeros pensadores cristianos. Antes bien, el sentimiento moral de fondo y la gran fuerza de ánimo que inspiraba, llegaron a ser paradigmas de vida moral, recibidos aun al nivel de lenguaje común, que usa justamente el término "estoico" para indicar un hombre que tiene una gran fuerza de ánimo y una sobresaliente capacidad para enfrentar la adversidad.

Zenón, fundador de la Escuela, debió trazar las líneas de base del sistema que luego Crisipo desarrolló en todas sus implicaciones y consecuencias. El primer instinto, no es en efecto el placer y el dolor, como querían los Epicúreos, sino la tendencia de todo ser a conservarse a sí mismo y a apropiarse de cuanto es apto justamente para conservarlo y a conciliarse consigo mismo. El término técnico empleado por los Estoicos para indicar este concepto es oikéiosis que significa apropiación, conciliación (en latín conciliatio).

El hombre, en particular, tiende mucho más que a la conservación y crecimiento del propio ser animal, a la apropiación e incremento de la propia racionalidad (porque la razón es lo que propiamente lo diferencia de todas las cosas), escogiendo lo que favorece a la racionalidad y huyendo de lo que se le opone.

Con base en este principio, "bien" es lo que conserva e incrementa nuestro ser y "mal" lo que lo perjudica y lo empobrece. Pero el punto sobre el que todos los Estoicos insisten es éste: verdaderos "bienes" y verdaderos "males" son sólo los que se refieren a nuestro ser racional y no a nuestro ser físico. Todo lo que concierne a nuestro ser físico ha de considerarse como moralmente "indiferente".

1.1. El principio de la conciliación y conservación del ser

El animal, apenas nace, se integra consigo mismo para la conservación del propio estado y para amar todo cuanto le ayuda a conservarlo, como también para preservarse de la destrucción y de todo cuanto parece capaz de destruirlo. La prueba de esto está en el hecho de que, aun antes de tener una percepción de placer o de dolor, los pequeños

buscan las cosas agradables y huyen de las contrarias. Esto no pasaría si ellos no amaran el propio estado y no temieran la destrucción. Y, por otra parte, no podrían desear cosa alguna si no tuvieran el sentido de sí mismos y para esto se amaran.

Zenón, fr. 24, de Cicerón, *Sobre el sumo bien y el sumo mal*, III, 16.

1.2. Consecuencias morales que derivan del principio

El hombre se reconcilia primero que todo con las cosas conforme a su naturaleza: y, sentado el principio de acoger lo que es conforme a su naturaleza y rechazar aquello que le es contrario, surge el primer deber de conservarse en la constitución natural y atenerse a todo lo que confiere a ella, rechazando lo que le resulta adverso. Una vez hallado este procedimiento de elección y de rechazo, sigue inmediatamente el hábito necesario de elegir en todo momento ateniéndose, constantemente y hasta el final, a la naturaleza. Es aquí donde empieza a encontrarse y a sentirse la idea de lo que puede ser llamado el sumo bien.

Zenón, fr. 24, de Cicerón, *Sobre el sumo bien y el sumo mal*, III, 20-21.

1.3. El fin supremo para el hombre es vivir conforme a la naturaleza

Definición del fin (telos) según Zenón: "vivir de manera coherente"; lo que significa vivir de acuerdo con una razón única y concorde; los que viven de manera contradictoria son infelices.

Se llama fin (telos) un bien perfecto, como se llama fin a la coherencia; pero también se llama fin al objetivo, como se llama fin al vivir de modo coherentemente y se llama también así al último de los bienes deseables, al cual todos los demás conducen

Fin es la felicidad, para la cual todo se hace, mientras que ella se hace, si, pero no por un fin extraño a ella: y consiste en vivir virtuosamente, en vivir coherentemente y, aún más, en vivir conforme con la naturaleza.

Zenón, fr. 26-28

1.4. La virtud como "bien", el vicio como "mal" y la felicidad

La virtud es una disposición coherente, y se debe buscar por sí misma, no por temor ni por alguna esperanza de cosas externas; y en ella consiste la felicidad, en cuanto el alma está hecha para la coherencia de toda la vida.

El sumo bien consiste en vivir conforme con la naturaleza; que luego hacen un todo con el vivir virtuosamente; puesto que la misma naturaleza nos guía hacia la virtud.

El bien último consiste en la vida virtuosa, que se deriva de vivir según la esencia.

Mal es solamente el vicio. Mal es solamente la necedad.

Zenón, fr. 29-32

1.5. Las cosas que están entre el bien y el mal son moralmente "indiferentes"

Todas las demás cosas que están en el medio, entre el verdadero bien y el verdadero mal, no son ni buenas ni malas; sin embargo, algunas están en conformidad con la esencia, otras no, y también aquí existen varios grados intermedios.

Las cosas conforme a la esencia si deben tomar y tener en consideración; las contrarias a la naturaleza se deben rechazar y despreciar; las intermedias son indiferentes.

Los entes se dividen en buenos, malos e indiferentes. Buenos (o bienes) son: inteligencia, templanza, justicia, fortaleza y todo aquello que es virtud o participa de ella. Malos (o males) son: necedad, disolución, injusticia, vileza y todo lo que es vicio o participa de él. Indiferentes son: la vida y la muerte, la fama y el anonimato, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza, la enfermedad y la buena salud, y cosas similares a éstas.

Zenón, fr. 38-39

Para no caer en conclusiones paradójicas y absurdas de por si, los Estoicos *(con excepción de unos pocos extremistas) diferenciaron los "indiferentes" en cosas que desde el punto de vista físico y biológico pueden tener "valor" o por el contrario ser "antivalor"y en cosas que pueden ser del todo neutras, según traigan ventajas o desventajas físico-biológicas o no hagan ni lo uno ni lo otro. Lo que tiene valor físico-biológico es llamado "promovido" o "preferido", lo que representa un antivalor es llamado "removido" o "rechazado": las neutras son reconocidas como neutras por completo*

"Vivir conforme con la naturaleza", principio cardinal de la ética estoica, significa, por lo tanto, vivir conforme con la razón, actuando, por consiguiente, el verdadero bien. Justamente a eso se reduce la virtud y la vida virtuosa que lleva el sabio. Pero porque esto representa la perfecta actuación de la naturaleza humana, en ella consiste la verdadera felicidad, que es la perfecta realización de la naturaleza humana.

El concepto de deber es, pues, una creación excelente de los Estoicos. Los Romanos (con Cicerón a la cabeza), con su sensibilidad práctica, contribuyeron a detallar de manera clara esta figura ético-jurídica, que pasó a la edad moderna mediante el Medioevo, y llegó a ser un concepto teórico esencial y basilar en la esfera ética.

Leamos los fragmentos atribuibles a Zenón que ilustran todos estos conceptos que hemos expuestos

1.6. Las cosas "indiferentes" pueden tener valor o ser un antivalor y por ende ser "promovidas" o "removidas"

Entre las cosas indiferentes algunas tienen en sí algún motivo para ser elegidas, otras para ser rechazadas, y otros no tienen motivo alguno, ni en un sentido ni en el otro.

Tienen motivo para ser elegidas y se llamarán promovidas, las cosas susceptibles de estima considerable, respecto a otras, según el criterio de prelación; tienen motivo para ser rechazadas, y se llamarán removidas, las cosas sujetas al menosprecio.

El término promovido no se puede aplicar a bienes que alcancen el máximo de la estima; eso representa casi un segundo grado, que de algún modo limita con el bien. También en un palacio el promovido o prelado no es el rey, sino alguno de la corte, es decir, de aquellos que están después de él.

Promovidas son aquellas cosas no como elementos o coeficientes de la felicidad, sino en cuanto es necesario elegirlas con preferencia sobre las represivas.

Ejemplos de cosas promovidas son:

en el campo espiritual: el ingenio, el arte, el beneficio, etc.;

en el campo físico: la vida, la salud, la robustez, la buena complexión, la integridad de los miembros, la belleza, etc.;

en el mundo externo: la riqueza, la fama, la nobleza, etc.;

Ejemplos de cosas removidas:

en el campo espiritual: la torpeza, la rudeza, etc.;

en el campo físico: la muerte, la enfermedad, la debilidad, la mala constitución, la mutilación, la fealdad, etc.;

en el mundo externo: la pobreza, el anonimato, la vulgaridad, etc.;

Zenón, fr. 41

1.7. Acción virtuosa y perfecta, acción viciosa y acciónes convenientes

Conveniente (*kathékon*) es todo aquello que cuando se ha realizado en la acción, se puede plenamente justificar frente a la razón. Ejemplo: la coherencia de vida, un principio natural que se extiende también a las plantas y a los animales, a los cuales nosotros vemos desarrollarse y actuar conforme a la propia naturaleza. Ese mismo principio, aplicado a los animales racionales, da origen a la fórmula "coherencia de vida". El kathékon es, por tanto, un acto inherente a las instituciones conformes a la naturaleza.

Entre la acción virtuosa (*kathórtoma*) y la acción viciosa (*hamartema*) encuentra lugar lo conveniente y lo inconveniente. Sólo la acción virtuosa es bien, y sólo su contrario es mal; lo conveniente y su contrario son cosas indiferentes.

Atenuando su principio severo, Zenón admite entre el sumo bien y el mal extremo, cosas indiferentes pero más o menos aceptables; y así, entre las acciones perfectas y las erróneas coloca varios grados de cosas convenientes y deberes intermedios.

Respecto a las riquezas, todo lo demás es indiferente, menos el modo de usarlas del hombre honesto. El sabio renuncia a buscar la riqueza, así como tampoco se propone huir de ella, sino que como vía preferente prescrive el uso de una comodidad modesta y no excesiva. La disposición de ánimo respecto de las cosas que no son buenas ni feas, de estar libre de temores y de fanatismos: aquellas conforme a la naturaleza se usan de manera común; las otras no deben causar miedo: es necesario abstenerse de ellas no por temor, sino con conocimiento de causa.

Zenón, fr. 1-4

CLEANTES

HIMNO A ZEUS

Los Estoicos, como los Epicúreos, rechazaron la concepción platónica de la realidad incorpórea y sostuvieron que todo cuanto existe es corpóreo. Por esto, *el* Dios *estoico coincide con la naturaleza y por lo tanto se identifica con el principio agente intrínseco a la materia que es forma de todas las cosas.* Naturalmente, *interpretado de este modo, el* Dios *estoico no puede ser personal y por consiguiente la oración no tiene un sentido preciso.* Sin *embargo, ya en el ámbito de la primera* Stoá, *con* Cleantes *se manifestó un vivo sentido religioso, como lo demuestra este* Himno *a* Zeus, *en el que la racionalidad impersonal del universo se tiñe con tintes personales.*

¡Oh glorioso más que cualquier otro, oh suma
potencia eterna, Dios de muchos nombres;
Júpiter, guía y señor de la Naturaleza!
Tú que con Leyes el universo riges
¡salve!, puesto que darte el saludo
es derecho de cada uno de nosotros mortales:
de tu linaje somos, y como reflejo de tu mente,
la palabra tenemos,
únicos entre los seres animados
que sobre nuestra tierra tienen vida y movimiento.
¡Por eso, que de mis labios un hinmo a ti se eleve
y que yo siempre cante tu poder!
El admirable universo entero
que siempre en torno a esta tierra gira,
te obedece y por ti se deja guiar,
y del mandato tuyo hace su voluntad:
tal instrumento, en las invictas manos,
tienes de tu poder el rayo bifurcado,
todo de fuego siempre encendido y vivo,
bajo cuyos golpes la Naturaleza toda
cumple sus obras una a una.
Y con él dirige la Razón
común, que penetra en todos, tocando
a la par la grande y las menores lumbreras;
y por él, Señor, Tú tan grande,
tienes la alta soberanía en todo tiempo.
Sobre la tierra ninguna obra se cumple,
Dios, sin ti; ni por la sacra esfera
del amplio cielo, ni entre gorgas marinas;
salvo aquellas que espíritus perversos
hacen siguiendo sus consejos tontos.
Pero aun los excesos nivelar tú sabes,
poner orden al desorden; a ti son gratas
las criaturas para ti enemigas:
el todo, junto, en armonía, Señor,
tú has recogido: el bien, el mal, de modo
que una Razón, única para todos
se extiende y vive por la eternidad.

Si no que de ella se alejan huyendo
aquellos mortales de alma corrupta,
¡infelices! que aun van en todo tiempo
buscando comprar su bien,
pero no ven la Ley universal
de Dios, y no oyen más su voz;
que si aquélla siguieran con juicio,
gozar pudieran la vida más bella.
Pero ahora por sí solo cada uno busca esto,
aquella desgracia, en su necedad:
quien para conquistar la fama, en ásperas competencias
de ambiciosos intereses está poseído;
y quien a la ganancia dirige sus pensamientos
sin moderación y sin ningún decoro;
y quien busca una vida inoperosa
y para gozar cualquier placer carnal,
ora llevado al uno y ora al otro,
insatisfecho, descontento siempre,
mientras tanto con interés y empeño
hace que todo contra su deseo suceda.
Pero tú, dispensador de todos los bienes,
señor de la tempestad y de los rayos encendidos,
desvías del error a todos los hombres
y de la ignorancia que a sufrir los lleva,
¡oh Padre!, tú dispersas el alma
de cada uno, y haces sí que alcance
tu pensamiento, y sobre él apoyándote, riges
con la Justicia el universo entero;
así que, por ti merecedores de tal honor,
nosotros a su vez te rendimos honor,
celebrando en los himnos sin fin
tus obras, así como es propio
del mortal. No hay valor más elevado,
tanto para los hombres como para los dioses,
que cantar himnos de alabanza como es deber
a la Ley común que gobierna el mundo.

Cleante, *Himno a Zeus*

CRISIPO

3. EL SABIO

Si Zenón fue el fundador de la Stoá, Crisipo fue el sistematizador en cuanto escribió una cantidad de obras verdaderamente imponentes, que tuvieron una importancia excepcional.

Hemos escogido de él los pasajes en los que se exalta al "sabio", encarnación de la virtud estoica. Recordemos que el sabio era el paradigma viviente de vida, y por lo tanto un punto de referencia esencial. Ciertamente los Estoicos daban a la figura emblemática del "sabio" un valor casi mítico. Sin embargo, estaban firmemente convencidos (solo Séneca presentó alguna duda), de que el modelo era perfectamente realizable. El sabio puede realizar la virtud del hombre (y por lo tanto, ser feliz) aun entre los tormentos. Esto lo afirmaban también los Epicúreos, pero con una (parcial) incoherencia con el fundamento de su sistema que ponía el bien en el placer (aunque solo se entendiera racionalmente) y el mal en el dolor; en cambio los Estoicos, que diferenciaban bien el bien y el mal de los placeres y los dolores, al poner a estos últimos entre los "indiferentes" resultaban muchos más coherentes. Llega ser bastante famoso el episodio narrado por Cicerón, cuyo protagonista fue el estoico Posidonio (que vivió entre los s, I y II a.C.). Habiéndolo ido a visitar el gran Pompeyo, mientras estaba gravemente enfermo, con muy fuertes dolores de artritis, discutió e impartió una lección entre los dolores, exclamando: "¡No salgas tanto, dolor! Eres cosa grave, sí, pero no admitiré nunca que seas un mal" El mal es sólo el moral no el físico. El sabio se asemeja a Zeus, según los Estoicos, por el bien moral que realiza y la paz interior que alcanza.

3.1. La figura del sabio

El hombre de bien, por servirse en todo lo que realiza de las experiencias de la vida, hace bien todas las cosas, lo mismo que prudentemente, sensatamente y según las demás virtudes; pero el hombre vil por el contrario, malamente. El hombre de bien es grande, fuerte, alto y vigoroso. Grande, porque puede llegar a las cosas que existen y yacen para él según la elección; fuerte, porque se ha desarrollado por todas partes; alto, porque participa de la altura que corresponde al hombre noble y sabio; vigoroso, porque ha adquirido la fuerza que le corresponde, siendo invencible y difícil de subyugar. Por lo que, también, ni es obligado por nadie ni a nadie obliga; ni es impedido ni

impide; ni es forzado por nadie ni a nadie fuerza personalmente; ni manda ni es mandado; ni hace mal a nadie ni él mismo es objeto de males; ni cae en el mal "ni hace caer a otra persona en él"; ni es engañado ni engaña a otro; ni miente, ni ignora, ni se oculta, ni acepta la mentira en manera alguna; es muy feliz, tiene buena suerte, es bienaventurado, dichoso, piadoso, amante de la divinidad, resolutivo, apto para reinar, para ser estratega, político, hábil administrador y hombre de negocios. Los hombres viles tienen todas las cosas contrarias a éstas.

657 Estobeo, *Ecl.*, II, p. 99,9 W.
Tomado de: Crisipo. *Fragmentos Morales*, p. 510-511.

El que tiene juicio hace bien todas las cosas, y, en efecto, también prudente, continente, ordenada y moderadamente, al servirse siempre de las experiencias de la vida. Pero el ignorante, que es desconocedor del recto uso, hace mal todo de acuerdo con la disposición de espíritu que tiene al actuar, ya que es inestable y en cada una de las cosas se muestra atormentado por la preocupación. La preocupación es un dolor por creer que se ha equivocado en lo que ha hecho, una cierta pasión miserable y sediciosa del alma; pues, en la medida en que siente pesar por lo sucedido el que está preocupado, en esa misma medida se indigna consigo mismo por haber sido el autor de ello.

567.1 Estobeo, *Ecl.*, II, p. 102,20 W

3.2. El sabio es inmune al dolor, que es una perturbación del alma

El que es fuerte, es confiado, quien es confiado, ciertamente, no tiene miedo; confiar, en efecto, no tiene nada que ver con temer. Y aquel a quien afecta la aflicción, es víctima también del temor; pues aquellas cosas, cuya presencia nos sume en la aflicción, esas mismas las tememos cuando son inminentes y están a punto de llegar. Así resulta que la aflicción es incompatible con la fortaleza. Es, pues, verosímil que aquel que es presa de la aflicción también lo es del temor, y, ciertamente, del abatimiento y de la desesperanza. Quien es víctima de estas sensaciones, lo es también de vivir en la servidumbre, de reconocerse, alguna vez, vencido. Quien acepta estas cosas, necesariamente se resigna también a la timidez y a la cobardía. Éstas, en cambio, no se apoderan del hombre fuerte; por tanto, tampoco la aflicción. Mas nadie es sabio, si no es fuerte; luego la aflicción no afectará al sabio.

570 Cicerón *Tusc. Disput*, III, 7, 14.

Además, es necesario que quien es fuerte, sea animoso; que quien es animoso, sea invencible; que quien es invencible, desdeñe las cosas humanas y considere que están por debajo de él. Sin embargo, nadie puede desdeñar aquellas cosas a causa de las

cuales puede ser afectado por la aflicción; de donde se infiere que el hombre fuerte nunca es afectado por la aflicción; todos los sabios son fuertes, luego el sabio no es presa de la aflicción.

Y de la misma manera que un ojo, si está perturbado, no está bien dispuesto para desempeñar su función, y los restantes órganos o el cuerpo todo entero, una vez alterado su estado natural, faltan a su oficio y función, así el alma perturbada no es apta para cumplir su función. La misión del alma es hacer un buen uso de la razón, y el alma del sabio está siempre dispuesta de tal manera que hace un uso óptimo de la razón; por consiguiente nunca está perturbada. La aflicción es una perturbación del alma; luego el sabio siempre estará libre de ella.

570.1 Cicerón, Tusc. Disput., III, 7, 15.
Tomado de: Crisipo. *Fragmentos Morales*, p. 512-513.

3.3. El sabio vive una vida feliz

Si el alma es sabia y la mente sensata y son hábiles para cumplir con rectitud las propias cosas y las de los demás, es necesario que vivan felices, siendo obedientes a las leyes, teniendo un destino feliz y siendo grato a los dioses. En efecto, no es verosimil que los prudentes no sean expertos de las acciones humanas, ni que aquellos que conozcan las cosas humanas no conozcan las divinas, ni aquellos que son expertos de las cosas divinas no sean píos, ni que aquellos que son píos no sean gratos al dios; ni serán diversos los gratos a Dios y los felices.

Ni aquellos hombres que son imprudentes son diversos a los que ignoran lo que les corresponde; ni los que no conocen sus cosas conocen las cosas divinas; ni los que tienen ideas insensatas sobre las cosas divinas no son impíos. Tampoco es posible que sean gratos a dios los impíos ni que los no gratos a dios no sean infelices.

Crisipo, fr. 584

3.4. El sabio puede ser feliz aun en las desventuras

Apruebo los sentimientos fuertes y generosos de los estoicos, quienes dicen que las cosas externas no son impedimento para la felicidad, pero que el sabio es bienaventurado, aunque el toro de Falaride lo esté quemando.

Los necios no participan de ningún bien, porque el bien es una virtud, o aquello que participa de la virtud; las cosas que acompañan a los bienes, que son las que se necesitan, siendo provechosas, afectan sólo a los sabios, así como las cosas que acompa-

ñan, que son innecesarias, afectan sólo a los viciosos. De hecho, son cosas nocivas. Y por esto todos los sabios son ajenos al daño en ambos sentidos; no son capaces de causar mal, ni de sufrir el mal, mientras los necios están en situación contraria.

Crisipo, fr. 586

3.5. El sabio posee todos los bienes

Absolutamente a quien es sabio lo afecta todo bien, a los necios, todo mal. No es necesario creer lo que ellos dicen que si hay bienes, éstos afectan a los buenos, e igualmente también para los males. Sino que los unos tienen tantos bienes que nada les falta para que tengan una vida perfecta y feliz; los otros, tantos males, que tienen una vida imperfecta e infeliz.

(Enumerando las paradojas sobre el sabio) justamente se dirá que todo pertenece a él, que sólo sabe hacer uso de todo, justamente también será llamado bello (los lineamientos del alma son, en efecto, más bellos que los del cuerpo), justamente él solo es libre y no sujeto, justamente invicto, porque aunque se encadene su cuerpo, no se podrá sin embargo encadenar su alma.

Sin embargo, no hay que creer que ahora se acerque la belleza física a la gracia de la que hablamos que consiste en la simetría de las partes y en un aspecto decoroso, como el que se encuentra también en las meretrices, que a pesar de eso, jamás serán llamadas bellas, sino al contrario, obscenas. Este atributo es, en efecto, a ellas conveniente; ya que como aparecen en el espejo las características del cuerpo, así también el rostro y en el aspecto las del alma. [...]

Crisipo, fr. 586-589, 591-593 y 598.

Capítulo XII

EL ESCEPTICISMO
EL ECLECTICISMO

I – La *posición de* Pirrón *de* Elide

Pirrón (365/360-275/270)
→§ 1

v• Pirrón de Elide (365/360 – 275/270) que no dejó escrito alguno, es el iniciador del Escepticismo. Influyeron en él, el encuentro, en el séquito de Alejandro Magno, con los Gimnofisitas, especialmente con Calano, que se incineró frente al ejército macedonio sin emitir ni siquiera un lamento.

La naturaleza indiferenciada de las cosas
→§ 2-3

• Según Pirrón, las cosas son en si indiferenciadas, inmensurables e indiscriminables, es decir, no tienen en si una esencia estable y por eso su ser se reduce a puras apariencias. Su carácter de provisoriedad y de inconsistencia emerge sobre todo cuando las comparamos con la naturaleza de lo divino, que es absolutamente estable y siempre igual.

El modo como el sabio alcanza la afasia y la ataraxia
→§ 4-5

• Si las cosas son así, los sentidos y la razón no están en grado de discernir la verdad y la falsedad. Por lo tanto, el hombre debe permanecer *sin opinión* y abstenerse de todo juicio definitivo. Por consiguiente, no tiene sentido agitarse por acontecimiento alguno, dado, justamente, que es pura apariencia.

La actitud que el sabio ha de asumir es la de la *afasia*, es decir, callar y no expresar nunca juicio alguno definitivo y así alcanzará la *ataraxia* o imperturbabilidad (no se dejará turbar por nada). Poniéndose a seguro de todo cuanto pueda perturbarlo o afectarlo, el sabio podrá vivir la vida "más igual" y por lo tanto, vivir feliz.

Timón y lo seguidores de Pirrón
→§ 6

• El éxito de Pirrón fue notable, lo que muestra cómo su sentir estuviera en sintonía con el de su época. Entre sus discípulos se distinguió Timón, quien fijó por escrito los puntos-claves de su pensamiento.

1. La figura de Pirrón

Antes que Epicuro y Zenón fundaran sus Escuelas, Pirrón difundía, desde su ciudad natal de Elide, a partir del 323 a.C. (o un poco después), su nueva palabra "escéptica" y daba así comienzo a un movimiento de pensamiento destinado a tener notables desarrollos en el mundo antiguo, aún más, destinado, como el Jardín y la Stoá, a crear un nuevo modo de pensar y una nueva actitud espiritual que en la historia de las ideas de Occidente permanecerán como puntos fijos de referencia.

Pirrón había nacido en Elide entre el 365 y el 360 a.C. Junto con Anaxarco de Abdera, un filósofo seguidor del Atomismo, tomó parte en la expedición de Alejandro en Oriente (334-323) un acontecimiento que debía influir profundamente en su espíritu, demostrándole cómo puede ser destruido de improviso todo cuanto se consideraba indestructible y cómo inveteradas convicciones de los Griegos no tenían fundamento. En Oriente, Pirrón se encontró con los Gimnosofistas, una especie de sabios de la India, de quienes debía aprender el sentido de la vanidad de todas las cosas (uno de estos Gimnofisitas, de nombre Calano, se suicidó arrojándose a las llamas y soportando impasible los espasmos de las quemaduras). Al rededor del 324-323 a.C. Pirrón volvió a Elide, en donde enseñó, sin escribir nada. Murió entre el 275 y el 270 a.C.

Pirrón no fundó una verdadera y propia escuela y sus discípulos se unieron a él por fuera de los esquemas tradicionales. Más que de verdaderos discípulos, se trataba de personas que lo estimaban, lo admiraban y lo imitaban: se trató de hombres que buscaban en el maestro sobre todo un *modelo de vida*, un *paradigma existencial* al que se pudieran referir, una prueba segura de que, a pesar de los trágicos acontecimientos que perturbaban los tiempos, a pesar de la caída de la antigua tabla de valores ético-políticos, aun en el caso que se consideraba imposible construir y proponer una nueva, la felicidad y la paz del espíritu se podían alcanzar.

2. Los puntos adquiridos del mensaje de Pirrón

En esto, justamente, está la novedad que diferencia el mensaje de Pirrón no sólo, obviamente, del de los filósofos anteriores, quienes buscaban la solución de otros problemas, sino sobre todo del de los filósofos de su época, del de los fundadores del Jardín y del Pórtico, que buscaban la solución del mismo problema de fondo, es decir, el problema de la vida: está, precisamente, en la convicción de que es posible vivir "con arte" una vida feliz *aun sin la verdad ni los valores, al menos como eran concebidos y venerados en el pasado.*

¿Cómo llegó Pirrón a esta convicción, atípica respecto del general racionalismo de los Griegos? ¿Cómo pudo deducir una regla de vida" y edificar una "sabiduría", renunciando al ser, a la verdad y proclamando que todo es vana apariencia?

La respuesta de Pirrón está contenida en un testimonio precioso del peripatético Aristocles, que la tomó directamente de las obras de Timón, discípulo directo de Pirrón: "Pirrón de Elide [...] no dejó nada escrito; pero su discípulo Timón afirma que aquel que desea ser feliz ha de guardar tres cosas: 1) en primer lugar, cómo son las cosas, por naturaleza; 2) en segundo lugar, cuál debe ser nuestra disposición en relación con ellas; 3) finalmente, qué sucederá si nos comportamos así. El dice que Pirrón muestra que las cosas: 1) son igualmente indiferenciadas, inestables, indiscriminadas; por eso, ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas; 2) no es necesario darles confianza, sino estar sin opiniones, inclinaciones, ni sacudidas, diciendo sobre cualquier cosa "es no es más que no es", o "es y no es" o "ni es ni no es"; 3) Timón dice que a quienes se encuentren en esta disposición, les llegará como primera cosa, la apatía y luego la imperturbabilidad.

3. Todas las cosas son indiferenciadas

De los tres puntos fijos, que quedaron establecidos en el pasaje leído arriba, el más importante es el primero.

Según Pirrón *las cosas mismas en sí y por sí son indiferenciadas, inmensurables e indiscriminadas* y justamente "como consecuencia de esto" los sentidos y las opiniones no pueden decir ni lo verdadero ni lo falso. En síntesis, son las cosas las que, siendo cosificadas, vuelven a los sentidos y a la razón incapaces de verdad y falsedad.

Pirrón, pues, negó el ser y los principios del ser y todo lo resolvió en "apariencia".

Este "fenómeno" ("apariencia") como se tendrá ocasión de ver, de los Escépticos posteriores, fue transformado en el fenómeno entendido como apariencia de una cosa más allá del aparecer (es decir, de una "cosa en sí") y de esta transformación se han sacado numerosas deducciones que, en verdad, no parecen haber estado presentes en Pirrón.

La posición de Pirrón es más compleja, como se ve por otro fragmento de Timón, en el que se ponen en boca del mismo Pirrón estas palabras:

"¡Hala! Diré lo que me parece ser una palabra de verdad,

teniendo un recto canon,

que la naturaleza de lo divino y del bien es eterna

de quienes proviene para el hombre una vida más igual".

Según nuestro filósofo, las cosas resultan meras apariencias no en función del presupuesto dualista de "cosa *en sí*" inaccesibles como tales para nosotros y un "puro aparecer *a nosotros*", sino justamente en función de la contraposición con la "naturaleza de lo divino y del bien". Medido con el metro de esta "naturaleza de lo divino y del bien" todo le parece a Pirrón irreal y es "vivido" prácticamente por él como tal.

Si es así, no se puede negar un trasfondo religioso que inspira el Escepticismo de Pirrón. El abismo que excava entre la única "naturaleza de lo divino y del bien" y todas las otras cosas, implica una visión casi mística de las cosas y una valoración de la vida de un rigor extremo, justamente porque no concede a las cosas del mundo algún significado autónomo, mientras que a lo divino y al bien le concede realidad.

Cicerón no consideró nunca a Pirrón como escéptico, sino como un moralista que profesaba una doctrina extremista, según la cual, la "virtud" era el solo y único "bien" frente al cual ninguna otra cosa valía la pena ser buscada. La vinculación precisa y sistemática de Pirrón con el Escepticismo se hizo sólo con Enesidemo, del que se hablará más adelante.

4. Permanecer sin opiniones e indiferentes

Si las cosas son "indiferentes" "inmensurables" e "indiscernibles" y si, por consiguiente, sentido y razón no pueden decir ni lo verdadero ni lo falso, la única actitud correcta que puede asumir el hombre es la de no dar confianza alguna a los sentidos ni a la razón, sino permanecer "*sin opinión*", es decir, *abstenerse de juicio* (opinar es siempre juzgar) y por consiguiente quedar "*sin inclinación alguna*" (no inclinarse hacia una cosa más hacia

otra) y permanecer *"sin agitación"* es decir, no dejarse sacudir por algo, es decir, *"permanecer indiferentes"*.

Esta "abstención del juicio" se expresa sucesivamente con el término *epoché* que es de procedencia estoica pero que expresa el mismo concepto.

5. La "afasia" y la falta de perturbaciones

Muchas veces, en la *Metafísica* Aristóteles reafirma el concepto que quien niega el supremo principio del ser, para ser coherente con esta negación, debería callar y no decir nada. Tal es, precisamente, la conclusión que Pirrón saca al proclamar la "afasia".

Y la *afasia* conlleva la *ataraxia* y la *imperturbabilidad*, es decir, la falta de perturbación, la quietud interior, la "vida más igual".

Pirrón fue famoso por haber dado prueba en muchos casos de tal falta de perturbación y de total indiferencia. Se cuenta que dos veces faltó a la imperturbabilidad. En una de estas, se agitó por el asalto de un perro rabioso y a quien le reprochó por no haber sabido mostrar *imperturbabilidad* y no haber permanecido en ella, respondió que era "difícil despojarse por completo del hombre".

En esta respuesta está, sin duda, contenida la clave del modo de filosofar pirroniano.

Este "despojarse" completamente del hombre, no tiene como finalidad la anulación total del hombre sino, al contrario, coincide con la realización de la "naturaleza de lo divino y del bien" de donde procede para el hombre la vida más igual, o sea la realización de aquella vida que no siente el peso de las cosas que, en relación con aquella naturaleza, son sólo apariencias indiferentes, inmensurables e indiscriminadas. [Texto 1]

• **Afasia.** Significa literalmente falta de palabra. Del punto de vista filosófico indica la actitud de no-decir-nada definitivo y con valor de verdad. Para los Escépticos esta actitud se impone como necesaria porque la naturaleza indeterminada de las cosas no permite expresarse sobre ellas de manera verdadera y es necesario, pues, renunciar a afirmar o negar algo.

6. Timón de Fliunte y los seguidores de Pirrón

El éxito conocido por Pirrón es bastante significativo: demuestra, en efecto, que no nos encontramos ante un caso esporádico ni ante una forma de sentir extraña a su época, debido a las influencias de Oriente, sino al contrario, nos *encontramos ante aun hombre que fue considerado rápidamente como un modelo y por lo tanto ante un intérprete de los ideales de su época.* Muchos rasgos del sabio estoico aparecen en los rasgos del sabio escéptico; Epicuro mismo admiraba la manera de vivir que llevaba Pirrón y con frecuencia pedía a Nausifane noticias sobre él. En su tierra, Pirrón tuvo estimación y honores al punto "de ser elegido sumo sacerdote" y ya Timón lo exaltó como "semejante a un Dios".

El discípulo más significativo de Pirrón fue Timón de Fliunte (nacido entre el 325 y el 320 a.C. y muerto entre el 235 y el 230).

La importancia de Timón reside en haber puesto por escrito las doctrinas del maestro, haberlas sistematizado y de haber intentado confrontarlas con la de los otros filósofos y por lo tanto, haberlas puesto en circulación. Si Timón no hubiera existido, probablemente la historia del Escepticismo no habría sido la que fue y el patrimonio de Pirrón tal vez se hubiera dispersado.

Según algunas fuentes, la Escuela termina con Timón y calla hacia fines del s. I a.C. Algunas otras fuentes, en cambio, traen una lista de nombres que atestiguarían la continuidad de la Escuela hasta Sexto Empírico y Saturnino, los últimos escépticos de la antigüedad. Pero si así fuera, los representantes de la Escuela después de Timón hasta Enesidemo, quedarían como nombres vacíos, privados de significado. Con Enesidemo se inaugura, en realidad, una nueva fase del Escepticismo y de ella se hablará más adelante.

El escepticismo de Pirrón



II – *El escepticismo y el eclecticismo en la academia platónica*

Arcesilao
→§ 1

• El Escepticismo entró también en la Academia con Arcesilao de Pitanes (315 a.C – a 240 a.C.). Interpretó y desarrolló en sentido escéptico algunas afinidades entre la ironía socrática y la doctrina de Pirrón.

Objetivo polémico de Arcesilao fue sobre todo la filosofía estoica y en particular en concepto de "representación cataléptica" que, como se vio, es el punto central de la lógica estoica. Arcesilao negaba que en la representación pudiera haber los elementos necesarios para garantizar, fuera de toda duda, su verdad y pensaba por tanto que se debía suspender el asentimiento.

Carnéades
→§ 2

• El académico Carnéades (219 a.C. 129 a.C.) introdujo el concepto de "probable" siguiendo este razonamiento: las cosas son de por sí incomprensibles, pero, habiendo de tomar posición frente a ellas, las juzgamos, limitándonos a lo probable.

La Academia Ecléctica
→§ 3

• Luego de Carnéades, la Academia asumió, con Filón de Larisa, una posición ecléctica, es decir, consideró oportuno acoger contribuciones de otras escuelas filosóficas, intentando una mediación. Por consiguiente, se alejó de la línea escéptica que se había introducido en la Escuela.

Filón introdujo un concepto de "probabilidad" que podría llamarse "positiva". Mientras que para Carnéades las cosas son incomprensibles y nosotros las declaramos probables (probabilidad negativa), para Filón las cosas son "comprensibles" y por consiguiente existe la verdad; nosotros somos quienes no logramos captarla de modo adecuado y por tanto debemos contentarnos con un saber probable.

Antíoco de Ascalón
→§ 4

• El sucesor de Filón, Antíoco de Ascalón (muerto luego del 59 a.C.) rompió defiitivamente los puentes con el Escepticismo y declaró la verdad no sólo "existente" sino "cognoscible". Buscó mediar, de manera ecléctica, con las contribuciones de Aristóteles, Platón y en particular la de los Estoicos.

Cicerón
→§ 5

• Un eclecticismo moderado, con tendencia escéptica, fue defendido por Cicerón (106 – 43 a.C.) quien, aunque no tuviera una gran vocación filosófica, fue sin embargo el puente más seguro a través del cual la filosofía griega entró en el mundo romano.

1. La Academia escéptica de Arcesilao

El Escepticismo no se agotó con el círculo de pensadores que se formó en torno a Pirrón: mientras Timón fijaba y desarrollaba en sus escritos las líneas maestras del Pirronismo, en la Academia platónica Arcesilao (nacido en Pitane hacia el 315 a.C. y muerto alrededor del 240 a.C.) inauguraba una nueva fase de la Escuela, asumiendo una posición vecina, en ciertos aspectos, a las de Timón y de Pirrón.

De modo particular, Arcesilao sometió a una crítica cerrada el criterio estoico de la verdad, que los filósofos del Pórtico identificaban, como se sabe, con la "representación cataléptica".

El núcleo de su crítica consistía en negar la posibilidad de un asenso fundado sobre la verdad y la certeza.

Entonces, una de dos, o el sabio estoico deberá contentarse con opiniones, o, si esto le es inaceptable, deberá suspender el asentimiento, ser "acataléptico."

La "suspensión del juicio", que el estoico recomendaba sólo en los casos de falta de evidencia, fue generalizada por Arcesilao, una vez establecido que "nunca hay evidencia absoluta".

Como falta un criterio absoluto de verdad, para vivir prácticamente bastará la "racionabilidad", a la que, de hecho, se atienen todos los hombres sabios y que por lo mismo resulta suficiente.

2. El escepticismo académico de Carnéades

Por cerca de medio siglo la Academia se movió perezosamente a lo largo del camino que abrió Arcesilao. Fue Carnéades (nacido en Cirene cerca del 219 a.C. y muerto en el 129 a.C.) quien le dio un nuevo impulso. Fue un hombre dotado de notable ingenio y provisto de una capacidad dialéctica excepcional unida a una habilidad retórica extraordinaria. Tampoco Carnéades escribió algo y confió toda su enseñanza a la palabra.

Según Carnéades, no existe ningún criterio de verdad en general, y al faltar un criterio absoluto de verdad, desaparece igualmente toda posibilidad de encontrar una verdad particular cualquiera.

Pero no por esto desaparece la necesidad de acción. Y para resolver el problema de la vida, Carnéades idea su célebre doctrina de lo probable".

La doctrina del "probable" de Carnéades, es entendida, además de profesión de dogmatismo mitigado, como argumentación dialéctica orientada a tumbar el dogmatismo extremo de los Estoicos. Carnéades, en otras palabras, habría intentado mostrar que también el sabio estoico (como todos los otros hombres comunes) desde el momento en que no existe el criterio absoluto de verdad, se regía por el *criterio de lo "probable"*.

He aquí su razonamiento. Si no hay representación comprensiva, todo es incomprensible (acataléptico) y la posición subsiguiente que se debe asumir es: a) o la *epoché*, es decir, la suspensión del asentimiento y del juicio; b) o también el asentimiento dado a lo que de por si es incomprensible, pero que nos puede aparecer como "probable". Si la primera posición es la correcta teóricamente, es, en cambio, la segunda la que nosotros, como hombres, estamos obligados a abrazar para vivir.

3. Filón de Larisa

A partir del s. II a.C. se hace cada vez más fuerte, hasta llegar a ser dominante en el s. I, la tendencia al "Eclecticismo" (término derivado del griego ek-leghein que significa "seleccionar y reunir, tomando de varias partes") orientado a fundir juntamente y a reunir lo mejor (o lo que era considerado como tal) de las varias Escuelas.

Las causas que produjeron este fenómeno fueron: el agotamiento de la carga vital de cada Escuela, el probabilismo difundido por la Academia, el influjo del espíritu práctico romano y la valoración del sentido común.

El Eclecticismo fue introducido oficialmente en la Academia (que fue la Escuela que, más que las otras, lo acogió y lo difundió) por Filón de Larisa (que llegó a ser escolarca hacia el 110 a.C.). La novedad de Filón (presentada hacia el 87 a.C. en dos libros escritos en Roma) debió ser sin duda alguna aquella a la que Sexto Empírico se refiere en el pasaje siguiente: "Filón afirmaba que, según el criterio estoico, es decir, según la representación cataléptica, las cosas son incomprensibles; *pero comprensibles, en cuanto a la naturaleza de las cosas mismas*".

El pasaje, ateniéndose a la interpretación de Cicerón, diría esto: el criterio de verdad estoico (la representación comprensiva) no rige, y como el criterio estoico, que es el más refinado, no rige, ningún criterio rige; esto no implica, sin embargo, que las cosas sean "objetivamente incomprensibles"; ellas son, simplemente "incomprendidas por nosotros". Admitiendo esto, Filón se pone fuera del Escepticismo. En efecto, decir que "las cosas son comprensibles en cuanto a su naturaleza", significa hacer una afirmación cuya pretendida intencionalidad ontológica, de acuerdo con los cánones escépticos, es "dogmática". Significa, en efecto,

admitir una verdad ontológica, aunque se niegue su correspondiente lógico y gnoseológico. El Escéptico no puede decir: "existe la verdad, soy yo quien no la conozco". Sólo puede decir: "No sé si existe la verdad, en todo caso, no la conozco".

He aquí, entonces, la posición de Filón que también Cicerón hace suya: no es necesario suprimir totalmente la verdad y es necesario admitir la distinción entre lo verdadero y lo falso; sin embargo, no tenemos un criterio que nos lleve a esta verdad y por lo mismo a la certeza, tenemos apenas apariencias, que nos da una *probabilidad*.

Así nace un nuevo concepto de lo "probable", que no es el irónico-dialéctico con que Carnéades refutaba a los Estoicos, porque ese viene cargado de una valencia decididamente positiva, que proviene de la admisión de la existencia de la verdad.

De las dos proposiciones estoicas: a) existe lo verdadero; b) hay un criterio para captar lo verdadero, Carnéades niega la una y la otra. Pero justamente la admisión de la primera cambia sentido a la negación de la segunda y sobre todo modifica la valencia de los "probables" que, puesto junto a un verdadero objetivo, llega a ser su *reflejo positivo*.

4. La consolidación del Eclecticismo con Antíoco de Ascalón

Antíoco, que fue discípulo de Filón (nació hacia el comienzo de los años Veinte del II s. a.C. y murió poco después del 69 a.C) se separó del escepticismo de Carnéades, antes que el maestro, más aún, con sus críticas indujo al maestro a cambiar de ruta.

Pero mientras que Filón se había limitado a afirmar la existencia de lo verdadero, sin tener el valor para declararlo sin más, también cognoscible por el hombre y de poner la probabilidad positiva en lugar de la certeza, Antíoco dio el gran paso con el que se cerró definitivamente la historia de la Academia escéptica, declarando que la verdad no sólo *existe* sino que es *cognoscible* y substituyendo la probabilidad por la *certeza verdadera*.

Con base en tales afirmaciones él podía presentarse como el restaurador del verdadero espíritu de la Academia.

Sin embargo, a las aspiraciones de Antíoco no respondieron resultados efectivos. En la Academia de Filón no renació Platón sino un mejunje ecléctico de doctrinas verdaderamente acéfalo, sin alma y privado de vida autónoma. En tanto, él estaba convencido de que el Platonismo y el Aristotelismo eran una idéntica filosofía y que expresaron los mismos conceptos simplemente con nombres y lenguaje diferentes.

Pero, y esto es mayormente indicativo, Filón llegó precisamente a declarar que la filosofía de los Estoicos era sustancialmente idéntica a la platónico-aristotélica y diferente solo en la forma. Algunas novedades innegables de los Estoicos las juzgó sólo como

mejoramientos, complementos y profundizaciones de Platón, de modo que Cicerón pudo escribir: "Antíoco, que era llamado el Académico, era en verdad, un verdadero Estoico si hubiera cambiado sólo poquísimas cosas."

5. La posición de Cicerón

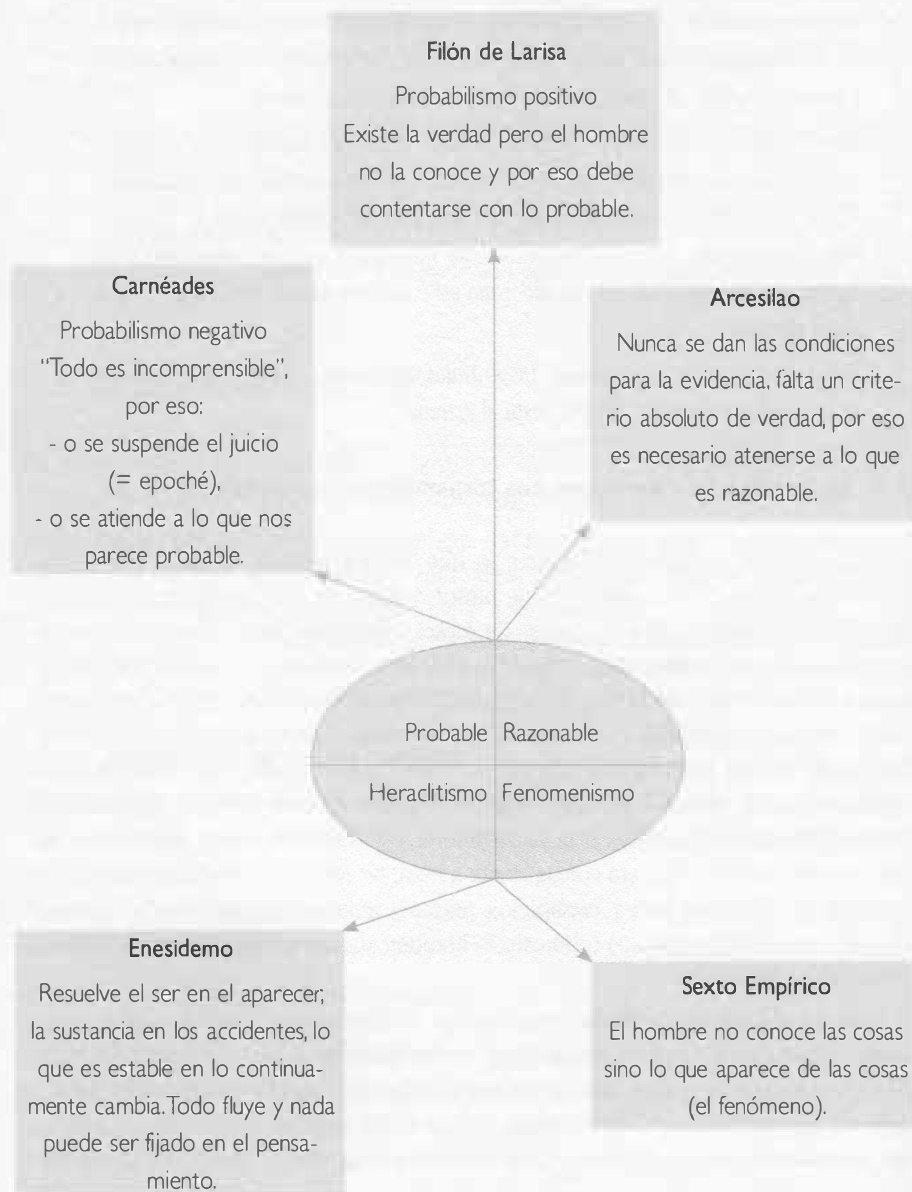
Cicerón nació en el 106 a.C. y murió en el 43 a.C. asesinado por los soldados de Antonio. Las numerosas obras filosóficas que nos han llegado fueron escritas en el último período de su vida. En el 46 a.C. escribió las *Paradojas de los Estoicos*; en el 45 a.C. la *Academica*, que nos ha llegado en parte; en el 44 a.C. se publicaron las *Disputas Tusculanas* y el *Sobre la naturaleza delos dioses* y se escribió *Sobre los Deberes*. A estas obras se debe añadir: *Sobre el Destino*, *Sobre la adivinación*, *Catón el Mayor sobre la vejez* y *Lelio Sobre la amistad*, además de las obras políticas *Sobre la República*, *Sobre las Leyes*. Del libro *Sobre la República* nos llegaron dos libros no completos, fragmentos del III, IV, V y gran parte del VI que en la antigüedad tuvo vida propia con el nombre de *El sueño de Escipión*.

Así como Filón y Antíoco son los típicos representantes del Eclecticismo en Grecia, así lo es Cicerón en Roma. Antíoco se coloca decididamente "a la derecha" de Filón, se diría con una metáfora moderna, mientras que Cicerón sigue más bien la línea de Filón. El primero elabora un escepticismo sobre todo dogmático, el segundo un Eclecticismo cauto y moderadamente escéptico. Por lo demás no hay duda que, desde el punto de vista filosófico, Cicerón queda por debajo del uno y del otro, sin presentar novedad alguna que pueda paragonarse con el probabilismo positivo del primero o a la crítica antiescéptica del segundo.

Si en la historia de la filosofía se trata a Cicerón es por motivos más culturales que teóricos. En primer lugar, Cicerón ofrece, en cierto sentido, el más bello paradigma de la más pobre de las filosofías, que mendiga a cada Escuela briznas de verdad. En segundo lugar, Cicerón es, con mucho, el más eficaz, vasto y conspicuo puente por medio del cual la filosofía griega se vertió en el área de la cultura romana y luego en todo el Occidente: este es igualmente no un mérito teórico sino de mediación, difusión y divulgación cultural.

Esto no obsta para que Cicerón tenga intuiciones felices y agudas sobre problemas particulares, sobre todo, sobre problemas morales (el *De Officiis* y las *Tusculanae* son, probablemente, sus obras más vitales) y también análisis penetrantes: pero se trata de intuiciones y de análisis que se colocan, por decirlo así, aguas abajo de la filosofía; sobre problemas que están aguas arriba, tiene poco que decir, como por lo demás tienen poco que decir todos los representantes de la filosofía romana.

El escepticismo después de Pirrón



PIRRÓN

1. EL ESCEPTICISMO PIRRON COMO CAMINO A LA FELICIDAD

Pirrón renuncia a todo criterio que lleve a individuar valores. Las cosas, para él, no son ontológicamente "más esto que aquello" y por lo mismo son inmensurables e indeterminables; el hombre es frágil y como una hoja al viento.

Es necesario, por lo tanto, renunciar a todo criterio de valoración, permanecer sin opinión y sin agitación, sin juicios y de esto se consigue la imperturbabilidad. Pirrón, sin embargo, no negaba que existiera una naturaleza eterna de lo divino, sino que afirmaba que, en relación con esta naturaleza, todo es como irreal y por lo tanto se vive como tal. Su escepticismo está unido a una dimensión de "moralismo extremo".

El Escepticismo posterior, aunque inspirándose en Pirrón, eliminó este componente de moralismo ascético llevado hasta el extremo.

1.1. La imagen de Pirrón que nos transmitieron los antiguos

1. Pirrón eliense fue hijo de Plistarco; lo que también escribe Diocles, como dice Apolodoro en sus *Crónicas*. Primero fue pintor, y luego se hizo discípulo de Drusón, hijo de Stilpón, según Alejandro en las *Sucesiones*. Después lo fue de Anaxarco, y siempre unido a él que anduvo en su compañía a los gimnosofistas de la India, y aun a los magos. Parece, pues, que Pirrón filósofo nobilísimamente, introduciendo cierta especie de incomprensibilidad e irresolución en las cosas, como dice Arcanio abderita. Decía que "no hay cosa alguna honesta ni torpe, justa o injusta". Asimismo decidía acerca de todo lo demás, v. gr., que "nada hay realmente cierto, sino que los hombres hacen todas las cosas por ley o por costumbre; y que no hay más ni menos en una cosa que en otra". Su vida era consiguiente a esto, no rehusando nada, ni nada abrazando, v. gr., si corrían carros, precipicios, perros y cosas semejantes; no fiando cosa alguna a los sentidos; pero de todo esto lo libraban sus amigos que le seguían, como dice Antígono Caristio.

2. Antígono Caristio en la *Vida de Pirrón* dice de él: "Que al principio fue desconocido, pobre y pintor, y que el gimnasio de Elide se conservan de él los Lamparistas, pintura de un mérito mediano. Que unas veces iba divagando, y otras se estaba solo, dejándose ver apenas ni aun de sus domésticos. Que hacía esto por haber oído a un indio que acusaba a Anaxarco de que a nadie enseñaba a ser bueno, siendo así que anda-

ba siempre en los palacios reales. Que siempre estaba de un mismo semblante, de manera que si uno se lo dejaba en la mitad de alguna razón, él no obstante, la concluía; y esto aun durante su juventud, en que era más vivo. Muchas veces, prosigue, emprendía viajes sin decirlo a nadie, acompañándose de quien quería. Que habiendo una vez Anaxarco caído en un cenagal, pasó adelante Pirrón sin socorrerlo. Culpáronlo muchos por ello; pero el mismo Anaxarco lo alabó como a un hombre indiferente y sin afectos".

3. Hallado en cierta ocasión hablando consigo mismo, y preguntándole la causa, dijo: "Estoy meditando el ser bueno".

Teníalo su patria en tanto, que le hizo sumo sacerdote, y por respeto dio decreto de inmunidad a los filósofos.

Tomado de: Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencia de los filósofos más ilustres.* El Ateneo. Argentina. 1946, pp. 589-591

1.2. La imperturbabilidad

5. Se dice que en una llaga que tuvo sufrió los medicamentos supurantes, los cortes y las ustiones sin hacer siquiera un movimiento de cejas.

6. Posidonio cuenta de él que, como en una navegación estuviesen todos amedrentados de una borrasca, él se estaba tranquilo de ánimo, y mostrando un lechoncito que allí estaba comiendo, dijo: "Conviene que el sabio permanezca en tal sosiego".

Tomado de: Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencia de los filósofos más ilustres.* El ateneo. Argentina. 1946. pp. 592-593.

1.3. La precariedad de los hombres

Pirrón afirmaba que no hay ninguna diferencia entre vida y muerte. Alguien le dijo: ¿por qué entonces tú no mueres?, y él respondió: "Porque no hay ninguna diferencia".

También Filón de Atenas, seguidor suyo, decía que Pirrón solía recordar sobre todo a Demócrito y también a Homero, admirándolo y a menudo repitiendo:

Como la de las hojas es la naturaleza de los hombres[1],

y que solía comparar los hombres con las abejas, con las moscas y con los pájaros; citaba también estos versos:

[1] Homero, *Iliada*, VI, v. 146.

Mas muere tú también, amigo mío.
¿Por qué lloras así? Murió Patroclo,
que era mejor que tú de todos modos[2],

y todos aquellos que hacen referencia a la inestabilidad, a la vacuidad y a la puerilidad de los hombres.

Pirrón, text. 19-20.

1.4. Las condiciones para ser felices

Contra aquellos que siguen a Pirrón, llamados escépticos o eféctícos, que afirman que nada es aprensible.

Es necesario primero que todo indagar sobre nuestro conocimiento; si, en efecto, por naturaleza no conocemos nada, es superfluo indagar sobre lo demás. También entre los antiguos hubo quienes afirmaron lo mismo, a los cuales respondió Aristóteles. Particular fuerza en decir eso tuvo Pirrón de Elis, pero no dejó nada escrito; pero su discípulo Timón afirma que aquel que desea ser feliz ha guardar tres cosas: en primer lugar, cómo son por naturaleza las cosas; en segundo lugar, cuál debe ser nuestra disposición en relación con ellas; y finalmente, que sucederá si nos comportamos así. Él dice que Pirrón muestra que las cosas son igualmente indiferenciadas, inestables, indiscriminadas; por eso ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas. No es necesario darles confianza, sino estar sin opinión, sin inclinación alguna, sin agitación, diciendo sobre cualquier cosa: "es y no es más que no es" o "es y no es". En quienes se encuentren en esta disposición, Timón dice que surgirá en primer lugar la afasia, luego la imperturbabilidad

Pirrón, text. 53

1.5. La vida en la dimensión de la serenidad y la quietud

Tuvo en verdad muchos émulos en su despreocupación; sobre esto también Timón dice de él:
Oh Pirrón, mi corazón desea oír esto,
por qué siendo hombre como eres, vives serenamente, en calma,
siempre sin angustias e inmóvil en idénticas condiciones,
sin prestar atención a los torbellinos de una sabiduría aduladora,
guías a los hombres como el dios que viajando por toda la tierra,

[2] Homero, *Iliada*, XXI, vv. 106-107.

vuelve atrás su marcha, mostrando el círculo encendido de la torneada esfera.
Oh Pirrón, mi corazón desea oír esto,
por qué siendo hombre como eres, vives serenamente, en calma,
guías a los hombres como un dios.
Vamos, diré lo que me parece ser,
una palabra de verdad, teniendo un recto canon,
que siempre y la naturaleza del divino y del bien es eterna,
de quienes proviene para el hombre una vida más igual.

Pirrón, text. 61A, 61B, 62.

CAPÍTULO XIII

LOS DESARROLLOS Y LAS CONQUISTAS DE LA CIENCIA EN LA EDAD HELENÍSTICA

I – El *"Museo"* y la *"Biblioteca"*

El florecimiento de la ciencia helenística
→§ 1-2

• La gran expedición de Alejandro en Oriente tuvo, entre otros efectos, el de desplazar el centro de gravedad de la cultura de la lengua griega de Atenas. Sobre todo la cultura científica encontró su sede en Alejandría (fundada en el 332 a.C.). Promovido por la dinastía de los Ptolomeos nació allí el Museo (que significa "Institución consagrada a las Musas") al que estaba anexa la Biblioteca: el primero contenía los laboratorios científicos, la segunda todos los libros que se podía recoger (algunos miles de ejemplares).

Como efecto de estas instituciones, se dio un gran florecimiento de la ciencia que iba de la filología a la gramática, a la geografía, a la medicina, a la geometría, a la mecánica y a la astronomía.

1. Alejandría llega a ser la capital cultural del mundo helenístico

Al comienzo del capítulo precedente se había mencionado el surgimiento de nuevos centros culturales en Pérgamo, Rodas y sobre todo en Alejandría. Atenas logró conservar su primado en el campo de la filosofía, pero Alejandría se convirtió en el gran centro de la cultura científica que alcanzó allí las más altas cumbres tocadas en el mundo antiguo.

Los trabajos de construcción de la ciudad, querida por Alejandro en memoria del propio nombre, comenzaron en el 332 a.C. y duraron mucho tiempo. La posición de la ciudad

había sido elegida con una intuición infalible: en efecto, encontrándose en las desembocaduras del Nilo, ella reunía, a un tiempo, los beneficios del cultivo del interior y los del comercio. La población creció rápidamente y se unieron a los elementos locales los provenientes de otras partes, entre los que se debe destacar a los Hebreos. El elemento prevaleciente fue el griego, desde luego: pero justamente en este ambiente cosmopolita, fue donde se dilató la dimensión cultural propiamente "helenística" en el sentido "helenístico" explicado más arriba.

Ptolomeo Lagos, luego de la muerte de Alejandro, obtuvo a Egipto y sus sucesores lo mantuvieron por mucho tiempo, conservando las estructuras socio–políticas que habían asegurado vida milenaria al país. Ellos impidieron la helenización de Egipto, exceptuada Alejandría, a la que intentaron atraer a los intelectuales griegos, con la intención de hacer de ella, por todos los medios, la capital cultural del mundo helenístico. Nació así una ciudad modernísima en un Estado con estructura oriental, que puede decirse tuvo un destino único o por lo menos totalmente excepcional.

Ya a partir del 297 a.C. Demetrio Falero, que venía de las filas de los Peripatéticos, y que por razones políticas había tenido que refugiarse en Alejandría, debió tener contactos intensos que, poco a poco debieron hacerse más estrechos, con Ptolomeo I Soter. Demetrio pensó fundar en Alejandría algo parecido al Peripato pero de mayores proporciones, construido y adaptado a las nuevas exigencias. Llamó a Alejandría al mismo Estratón de Lampsaco, escolarca del Peripato, que llegó a ser incluso preceptor del hijo del rey.

El designio de Demetrio y de Ptolomeo era el de reunir en una gran institución todos los libros y todos los instrumentos científicos necesarios para las investigaciones, de modo que pudiera proporcionarse a los estudiosos un material que no habrían podido encontrar en ninguna otra parte e inducirlos, de este modo, a venir a Alejandría.

Nació así el "Museo" (que significa "Institución consagrada a las Musas" protectoras de las actividades intelectuales) al que se anexaba la "Biblioteca". El primero ofrecía todos los equipos para las investigaciones médicas, biológicas, astronómicas; la segunda ofrecía la producción literaria completa de los Griegos. Con Ptolomeo III la Biblioteca alcanzó la imponente cifra de 500.000 libros, que poco a poco creció hasta contar con 700.000, formando así la mayor colección de libros del mundo antiguo.

La Biblioteca tuvo ilustres directores. Nos han llegado nombres del período de oro: Zenodoto, Apolonio Rodio, Erastótenes, Aristófanes de Bizancio, Apolonio Eidógrafo, Aristarco de Samotracia. Estos hombres, como se verá, pusieron las bases de la ciencia filológica.

El Museo, a su vez, atrajo a matemáticos, astrónomos, médicos, geógrafos, quienes, en el ámbito de esa institución, expusieron lo mejor de cuanto haya producido la antigüedad a este respecto.

2. El nacimiento de la filología

Zenodoto, primer bibliotecario, inició la sistematización de los volúmenes pero fue Calímaco quien, bajo el reinado de Ptolomeo II (282-247) compiló los "*Pinakes*" , es decir, los *Catálogos* (en120 libros) en los que ordenó los volúmenes por sectores y géneros literarios, a los autores por orden alfabético, con breve biografía de los mismos, sistematización de la producción de cada autor, solución de los problemas de las atribuciones dudosas. Los *Catálogos* de Calímaco fueron la base del trabajo posterior.

Zenodoto preparó, a su vez, la primera edición de Homero y fue, tal vez, justamente él quien dividió en 24 libros tanto *La Iliada* como *La Odisea*. También Aristófanes de Bizancio (257-180) y Aristarco de Samotracia (217-145 a.C.) prepararon ediciones de Homero. Importante, sobre todo, es Aristarco que constituye la fuente principal de nuestra tradición. Los controles de los numerosos ejemplares poseídos por la Biblioteca, lo llevaron a individuar y a expurgar versos interpolados y a señalar los sospechosos. Los escoliastas posteriores se refirieron a sus comentarios.

Dionisio de Tracia, discípulo de Aristarco, compuso la primera *Gramática griega* que conozcamos, aprovechando los aportes que en este campo habían dado los Peripatéticos y los Estoicos (en el 145 se refugió en Rodas, expulsado por Ptolomeo Fiscón, por las razones de las que se hablará luego)

Cratetes de Malo, en Pérgamo, codificó la interpretación alegórica de Homero y de otros poetas y desde entonces, poco a poco, ésta se difundió y se reforzó (fue adoptada, entre otros por los Estoicos) hasta llegar a ser predominante en la edad imperial.

En este período se difundió también el género literario de la biografía, de la que quedaba poco, pero que, en lo referente a los filósofos, conocemos al menos, en la tardía ejemplificación sintetizadora de Diógenes Laercio, quien utilizó ampliamente mucho del material recogido en este período.

Recordemos, finalmente, que por este movimiento filológico y sus adquisiciones, fue posible la edición de las obras esotéricas de Aristóteles, de las que se habló arriba ampliamente.

Las refinadísimas técnicas modernas para las ediciones criticas de textos antiguos tienen, pues, en la Alejandría helenística, sus raíces históricas.

II – El *gran florecimiento de las ciencias particulares*

El progreso de la geometría
→§ 1

• En geometría, sobresale el nombre de Euclides (que vivió hacia los 330/277 a.C) quien en sus *Elementos* presentó, de modo sistemático y riguroso, todos los descubrimientos de la geometría helenística, de acuerdo con la metodología propuesta por Aristóteles en su *lógica*, es decir, con base en definiciones, postulados y axiomas (que son especificaciones del principio de no–contradicción).

En el ámbito de la geometría se debe mencionar también el nombre de Apolonio de Pérgamo (s. III a.C.) por sus estudios fundamentales sobre las secciones cónicas.

El progreso de la mecánica
→§ 2

• En lo concerniente a la mecánica, el nombre de mayor relieve es el de Arquímedes (287–212 a.C.) quien fue un genio polifacético, en cuanto se ocupó de hidrostática, (descubrió las leyes de la palanca), de matemáticas y de ingeniería.

Se une a él el matemático Heron (que puede situarse entre el s. III a.C. y el s. II a C.) cuya actividad es difícil de reconocer porque se nos han transmitido con su nombre escritos de otros.

El progreso de la astronomía
→§ 3

• Especial consideración merece el desarrollo de la astronomía por las relaciones que tuvo con la filosofía.

La concepción astronómica de los Griegos era geocéntrica y los astrónomos imaginaban que los cuerpos celestes estaban colocados sobre una esfera imaginaria.

Pero ya Platón se había dado cuenta de que la rotación perfectamente circular no era suficiente para explicar coherentemente los movimientos de los planetas. Eudoxio, Calipo y Aristóteles intentaron que estas anomalías entraran en el modelo general de las esferas concéntricas, multiplicándolas. Pero fue Hiparco de Nicea quien dio la explicación de las anomalías de las revoluciones de los planetas, introduciendo la hipótesis de una órbita excéntrica del sol.

Además de estos astrónomos, es digno de mención Aristarco de Samos (primera mitad del s. II a.C.) que buscó superar la hipótesis egocéntrica y diseñó un modelo del cosmos en el que todos los astros giran alrededor del sol.

Los estudios de medicina y de geografía
→§ 4-5

• El desarrollo de la medicina no estuvo privado de implicaciones filosóficas (en particular los estudios anatomico-fisiológicos) y el de la geografía que alcanzó una precisión de cálculo tal que le permitió a Erastótenes la estimación aproximada de las dimensiones de la tierra.

1. Las matemáticas: Euclides y Apolonio

1.1. Euclides, autor de la "suma" de las matemáticas griegas

Dada la orientación propia del pensamiento griego, las matemáticas fueron las ciencias que gozaron de mayor estimación, desde Pitágoras hasta Platón. Recordemos que la tradición quiere que a la entrada de la Academia, Platón hizo grabar esta leyenda: "No entre quien no sea geómetra". Se vio igualmente el papel y el peso que las matemáticas tuvieron tanto entre los Pitagóricos como en el Platonismo.

Le cupo en suerte a Euclides, uno de los primeros científicos que se trasladaron a Alejandría, el honor de redactar la *suma* del pensamiento matemático griego, en los *Elementos*, cuya implantación conceptual rigió prácticamente hasta el s. XIX. Sobre la vida de Euclides no se sabe casi nada. Todos los datos que poseemos nos llevan a colocar el ápice de su vida hacia el 300 (los términos 300–277 se toman convencionalmente como probables).

Otras obras euclidianas se han conservado (los *Datos*, la *Óptica*, *Sobre las divisiones*, llegada en árabe) pero son menos significativas. Si una anécdota narrada por Proclo fuera verdadera, su carácter nos resultaría perfectamente iluminado: habiéndole preguntado el rey Ptolomeo si no había un camino más corto para introducirse en las matemáticas, Euclides respondió: "En matemáticas no hay caminos reales".

1.2. La estructura metodológica de los "*Elementos*" de Euclides

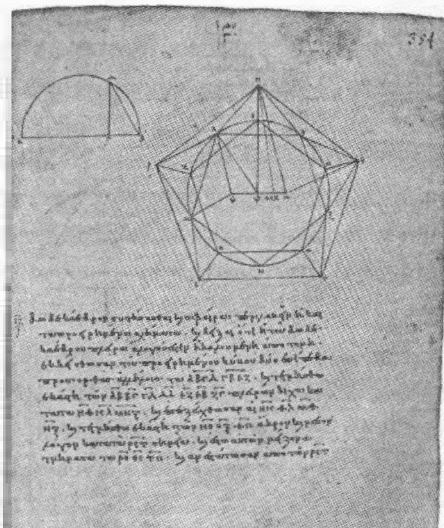
El procedimiento de los *Elementos* es el del discurso axiomático, es decir, el de que, puestas ciertas cosas, se siguen otras necesariamente, estructuralmente concatenadas. Las estructuras de las deducciones propias de la lógica aristotélica resultan operantes de manera precisa, como también el sistema teórico de la misma. Y como el sistema de la lógica aristotélica prevé justamente definiciones, principios o axiomas comunes, y postulados específicos para cada ciencia, así los *Elementos* de Euclides presentan una serie de *definiciones*, cinco *postulados* y los *axiomas comunes*. Las definiciones calibran los términos que entran en el discurso; los axiomas comunes son especificaciones del principio de no-contradicción sobre el cual, según Aristóteles, debemos basarnos para cualquier discurso lógico; los "postulados" son acuerdos de base, de carácter fundamentalmente intuitivos (es decir, inmediatos, o sea no demostrables, no mediables) que constituyen el sustrato mismo del tratado. Como se sabe, el *quinto postulado* ha suscitado una cantidad de pro-

blemas y en el intento por resolverlos nació la geometría no euclidiana. Como debemos hablar de esto a su tiempo, no entraremos aquí en los detalles concernientes a los postulados.

Subrayamos en cambio, que entre los procedimientos argumentativos, Euclides usa con frecuencia el método de la "reducción al absurdo" no es otro sino el famoso *elencos*, de gloriosísima historia, que comienza justamente con la Escuela eleática y en particular con los famosos argumentos de Zenón, prosigue con Gorgias y con la dialéctica socrática, con Platón y Aristóteles.

1.3. El método de la extenuación

Junto a este método, Euclides usa el que más tarde será llamado "método de la extenuación", aplicado sobre todo en los últimos libros, pero que encuentra su primera formulación, de modo paradigmático, en el Décimo: "Si se asumen como dados dos tamaños desiguales, si se sustrae al mayor un tamaño mayor a la mitad, a la parte restante un tamaño mayor a la mitad y así sucesivamente, quedará un tamaño que será menor que el tamaño menor asumido".



Una página de los Elementos de Euclides (teorema XVII del libro XIII) en el códice más famoso de esta obra del año 888 (Oxford, Bodleian Library)

El ejemplo que suele aducirse para aclarar de modo intuitivo esta proposición es el siguiente: sea A el tamaño mayor, por ejemplo un círculo y B el menor. Ahora, sustraigamos al círculo un tamaño mayor a su mitad, inscribiendo, por ejemplo, en el círculo un cuadrado (y sustrayendo del área del círculo la del cuadrado); luego procedamos, sustrayendo a la parte restante, otro tamaño mayor a la mitad, por ejemplo, bisecando los arcos determinados de lado del cuadrado y obteniendo entonces un octágono (que será sustraído del área del círculo) y haciendo así, bisecando poco a poco, se obtendrá un polígono que tiende a acercarse cada vez más al círculo, y por lo tanto un tamaño tal que, sustraído el del círculo, llegará a ser menor que el tamaño B dado, sea este cual fuere. Siempre será, pues, posible encontrar, de este modo, un tamaño siempre más pequeño que cualquier tamaño dado, por pequeño que éste sea, porque no existe un tamaño mínimo.

A. Frajese ha recordado justamente, a este propósito, a Anaxágoras quien sostenía que siempre hay *uno más pequeño que el pequeño* (divisibilidad hasta el infinito de las omeomerías) como también hay uno más grande respecto a cualquier cosa grande. En Anaxágoras se encuentra, pues, el antecedente de este método.

Con frecuencia se ha discutido sobre la originalidad de estos *Elementos*. Está fuera de duda que Euclides recogió todo cuanto los Griegos habían pensado en esta materia, en los tres siglos anteriores. Pero también está fuera de duda que la genialidad está en la síntesis que hizo; las matemáticas griegas hicieron historia justamente en esta forma de síntesis.

1.4. Apolonio de Perga

A partir de Euclides, exceptuado Arquímedes, del que se hablará inmediatamente luego, el mayor matemático griego fue Apolonio de Perga, que vivió en la segunda mitad del s. III a.C. Estudió en Alejandría, pero enseñó en Pérgamo. De él han llegado las *Secciones cónicas*. Este tema no era nuevo del todo, pero Apolonio repensó a fondo la impostación de la materia y la expuso rigurosa y sistemáticamente, introduciendo también la terminología técnica para designar los tipos de cónicas, es decir, la "elipse", la "parábola" y la "hipérbole".

Las *Secciones cónicas* son consideradas por los historiadores de las matemáticas una obra de arte de primer plano, dado que los mismos modernos han podido añadirle poco a esta materia. Si Apolonio hubiera aplicado sus descubrimientos a la astronomía habría revolucionado las teorías griegas de las órbitas planetarias. Pero estas aplicaciones, como se sabe, se harán por Kepler en la edad moderna.

2. La mecánica: Arquímedes y Herón

2.1. Arquímedes y sus obras

Arquímedes nació en Siracusa hacia el 287 a.C. Su padre, Fidias, era un astrónomo. Fue a Alejandría, pero no estuvo ligado al ambiente del Museo y vivió más en Siracusa, estando unido a la casa reinante por vínculos de parentesco y de amistad. Murió en el 212 a.C. asesinado durante el saqueo de la ciudad por parte de las tropas romanas comandadas por Marcelo. A pesar de que Marcelo había ordenado que se le conservara la vida, en señal de honor con el gran adversario que defendió largo tiempo a la ciudad con ingenio-

sísimas máquinas bélicas, un soldado lo asesinó, mientras estaba sumido en sus estudios, como lo quiere la tradición, que puso en su boca, en el último momento, esta frase que se hizo célebre en esta forma: "Noli turbare circulos meos" (la forma original referida por Valerio Máximo es: "Noli obsecro circulum istum disturbare"). Arquímedes quiso que, como símbolo, se grabara sobre su tumba la esfera inscrita en un cilindro, como recuerdo de algunos de sus descubrimientos más significativos en esta materia. Cicerón, cuando fue cuestor en Sicilia, en e 175 a.C. encontró la tumba y la hizo restaurar como un acto de gran veneración.

Se han conservado muchas de sus numerosas obras: *Sobre la esfera y sobre el cilindro*, *Sobre la medida del círculo*, *sobre las espirales*, *sobre la cuadratura de la parábola*, *sobre los conoides y esferoides*, *Sobre el equilibrio de los planos*, *Sobre los cuerpos flotantes*, *El arenario*, un escrito *Sobre el método*, dedicado a Erastótenes.

2.2. Las contribuciones matemáticas, físicas y metodológicas de Arquímedes

No son pocos los historiadores de la ciencia antigua que consideran a Arquímedes como el más genial de los científicos griegos. Sus contribuciones de relieve son las que se refieren a la cuadratura del círculo y a la rectificación de la circunferencia. En el escrito original *Sobre la medida del círculo*, de la que ha llegado solo un extracto, Arquímedes se habría extendido hasta el polígono de 384 lados. El material tratado en las obras *Sobre la esfera y el cilindro* y *Sobre los conoides y los esferoides*, contiene importantes materiales integrados de los *Elementos* de Euclides y constituye hasta hoy un capítulo importante de los tratados de geometría. Dígase lo mismo de las conclusiones a las que llegó en su tratado *Sobre las espirales*.

En *Los cuerpos flotantes* Arquímedes puso las bases de la hidrostática. En las proposiciones 5 y 7 se leen los conocidos principios: "De los volúmenes sólidos, aquel que es más ligero que el líquido, dejado en un liquido, se sumerge de modo que un tal volumen del líquido, igual a la de la parte sumergida, tiene el mismo peso que el tamaño sólido entero"; "los volúmenes más pesados que el líquido, dejados en el líquido, son llevados hacia abajo, hasta el fondo, y serán tanto más ligeros en el líquido, cuanto es el peso del líquido que tiene tal volumen, cuanto es el tamaño del volumen sólido" (este es el conocido "principio de Arquímedes").

En *El equilibrio de los planos* puso, en cambio, las bases teóricas de la estática. En particular, estudió las leyes de la palanca. Imaginemos una recta a modo de asta que se apoya sobre un punto de apoyo y pongamos en los extremos dos pesos iguales: a distancia

igual del centro está en equilibrio; a distancias desiguales se tiene una inclinación hacia el peso que se halla a mayor distancia. De ahí Arquímedes llegó a la ley según la cual dos volúmenes están en equilibrio a distancias que estén en recíproca proporción a los mismo volúmenes. La frase con la que pasó a la historia y que es citada en latín es : "*Da mihi ubi consistam et terram moveam*".("Dame un punto de apoyo y levantaré la tierra"),define la grandeza del descubrimiento (esta frase la habría pronunciado al hacer caer en el mar un gran nave, con sistema de palancas. La frase es traída por Simplicio, uno de los últimos Neoplatónicos del mundo antiguo).

El *Arenario*, en cambio, es importante para la aritmética griega. En él, Arquímedes piensa un sistema para expresar números muy grandes, lo que en el sistema griego, que usaba las letras del alfabeto para indicar los números, era imposible hasta ese momento. El calculaba, de modo voluntariamente provocador, el número de los granos de arena (de ahí el título) que habrían podido llenar el mundo. Por grande que sea tal número de granos de arena (que él calcula) se trata siempre, sin embargo, de un número grandísimo, ciertamente, pero determinado.

En el pasado se ha subrayado el hecho que las demostraciones de Arquímedes son con frecuencia intrigantes y pesadas (sobre todo cuando usa el método de la Extenuación).

Su escrito *Sobre el método*, dirigido a Erastótenes (del que se hablará mas adelante) descubierto a comienzos de nuestro siglo, muestra, en cambio, que Arquímedes no procedía en sus descubrimientos de ninguna manera con esos métodos complejos y artificiosos. Él se confiaba con frecuencia, para llegar a los descubrimientos, a un método inductivo e intuitivo ("por vía mecánica"), es decir, construyendo figuras y luego pasaba a la prueba, demostrando rigurosamente lo que por esa vía había obtenido.

2.3. Arquímedes y sus estudios de ingeniería

Arquímedes fue y se consideró un matemático, es decir, uno que trataba teóricamente los problemas; consideró sus estudios de ingeniería como algo marginal. Sin embargo, justamente por eso, fue admiradísimo en su tiempo y posteriormente, dado que sus descubrimientos en ese campo, golpearon la fantasía mucho más que sus dificilísimas especulaciones matemáticas. Las máquinas balísticas ideadas para defender a Siracusa, los aparatos para transportar los pesos, la concepción de una bomba para la irrigación basada en el principio del llamado tornillo sin fin y sus descubrimientos relacionados con la estática y la hidrostática, lo hacen el ingeniero mayor del mundo antiguo. La tradición quiere que, durante el asedio de Siracusa, pensara en el empleo de los espejos usto-

rios (difícilmente se trata de pura leyenda pues ya Luciano de Samosata habla de esto). Construyó un planetario, llevado luego a Roma y que obtuvo la admiración de Cicerón. La narración de Vitruvio sobre *"el modo como Arquímedes llegó al descubrimiento del peso específico"* (de la relación entre peso específico y volumen) que traen incluso los libros de las escuelas elementales, es al menos verosímil, aunque nadie pueda garantizar su historicidad, dado lo que sabemos sobre el método intuitivo con el que Arquímedes alcanzaba sus descubrimientos antes de dar una prueba razonada. Gerón, rey de Siracusa, quiso ofrecer en el templo una corona de oro. Pero el orfebre sustrajo parte del oro y lo substituyó por plata, que combinó con la parte restante del oro en la aleación. La corona resultó aparentemente perfecta. Pero habiéndose levantado la sospecha de la falsificación, y no pudiendo Gerón dar cuerpo a la sospecha, pidió a Arquímedes que le resolviera el asunto, recapacitando sobre todo lo que ocurría. Arquímedes comenzó a pensar en ello intensamente, y mientras se disponía para tomar un baño, observó que, al entrar en la bañera (que entonces era una tina) salía tanta agua en proporción al cuerpo que entraba. Así intuyó de golpe el sistema con el que podía haber dado con la pureza del oro de la corona (Arquímedes preparó dos bloques, uno de oro y otro de plata, cada uno de peso igual al de la corona y los sumergió en el agua, midiendo la cantidad de agua derramada por cada uno y la diferencia relativa; luego habría comprobado si la corona desplazaba un volumen de agua igual a la desplazada por el bloque de oro; si no sucedía esto, significaba que el oro de la corona había sido alterado) Por el entusiasmo del descubrimiento se precipitó fuera de la bañera, corrió, desnudo como estaba, para la casa gritando: "Lo descubrí, lo descubrí" que en griego se dice *éureka*, exclamación que se hizo proverbial y está en uso hasta ahora. Sobre el procedimiento empleado por Arquímedes se discutió bastante, dado que Vitruvio es bastante genérico. Galileo comenzó un escrito sobre el tema: *Discurso del sr. Galileo Galilei en torno al artificio usado por Arquímedes para descubrir el robo del oro en la corona de Gerón.*

2.4. La figura de Herón

Entre los matemáticos e ingenieros del mudo antiguo se menciona a Herón a quien se atribuye [... lo que sigue es ilegible en la fotocopia, p. 317], mucho de los datos de su vida nos son desconocidos. Herón ha de situarse entre el s.III a.C. y el s. II a.C. El asunto se complica dado que : a) Herón era un nombre común; b) con ese se designaba también al ingeniero como tal. Tal vez lo que nos ha llegado bajo el nombre de Herón no sea obra de un único autor.

Parece cierto que mucho de lo que está bajo el nombre de Herón pertenezca a la edad helenística.

La cuestión heroniana espera, aún hoy, ser resuelta, en todo caso, de modo satisfactorio.

3. La astronomía; el geocentrismo tradicional de los Griegos; el intento heliocéntrico revolucionario de Aristarco y la restauración egocéntrica de Hiparco

3.1. Los astrónomos Eudoxio, Calipo y Heráclides Póntico

La concepción astronómica de los Griegos –con algunas excepciones de las que se hablará– fue geocéntrica. Se imaginaba que alrededor de la tierra rotaban las estrellas, el sol, la luna y los planetas con un movimiento circular perfecto. Se pensó, así que debía haber unas esferas que condujeran las llamadas estrellas fijas y una esfera para cada planeta, todas concéntricas en relación con la tierra. Recordemos que planeta (de *planomai* que quiere decir "voy errando") significa "estrella errante" es decir, estrella que presenta movimientos complejos y *aparentemente* no regulares (de ahí justamente el nombre).

Planetas	Número de las esferas según Eudoxio	Número de las esferas según Calipo	Número de las esferas según Aristóteles
Saturno	4	(+0) 4	(+3) 7
Júpiter	4	(+0) 4	(+3) 7
Marte	4	(+1) 5	(+4) 9
Venus	4	(+1) 5	(+4) 9
Mercurio	4	(+1) 5	(+4) 9
Sol	3	(+2) 5	(+4) 9
Luna	3	(+2) 5	(+4) 9
Total	26	(+7) 33	(+22) 55

Ya Platón había comprendido que no era suficiente *una sola* esfera para cada planeta para explicar su movimiento.

Su contemporáneo Eudoxio, (que vivió en la primera mitad del s. IV a.C.), el huésped científico más ilustre de la Academia, buscó la solución del problema. Era necesario explicar, manteniendo firme la hipótesis del movimiento circular perfecto de las esferas

que conduce a los planetas, *tantas esferas* cuantas fuere necesarias para dar cuenta de sus *aparentes anomalías* (su aparente acercamiento regular y su alejamiento a derecha e izquierda según la latitud). La hipótesis de Eudoxio fue de carácter geométrico y muy ingeniosa en verdad: para explicar las "anomalías" de los planetas, introdujo tantos movimientos esféricos cuantos que al combinarse entre sí pudieran dar como resultado los desplazamientos que observamos de los astros.

Eudoxio supuso, pues, 26 esferas por todas. No se preocupó de las relaciones de las esferas motrices de cada planeta con las del siguiente ni de los influjos eventuales de las unas sobre las otras, Tal vez pensaba el conjunto del sistema como una hipótesis geométrico-matemático y no hacía físicas las esferas. El discípulo Calipo pensó que era necesario aumentar en siete el número de las esferas, que llegaron a ser 33. Aristóteles, por su parte, introduciendo el elemento celeste del éter, hizo físico el sistema y por consiguiente debió introducir esferas que reaccionaban con movimiento inverso, destinadas a neutralizar el efecto de las esferas del planeta superior sobre las del planeta inferior. Estas esferas, de movimiento inverso, son tantas cuantos son los movimientos supuestos necesarios para cada planeta, menos una. Así se obtenía el número de 55. El esquema de arriba, es un cuadro ilustrativo de los sistemas astronómicos de Eudoxio, Calipo y Aristóteles. Un intento verdaderamente nuevo fue el de Heráclides Póntico, contemporáneo de Eudoxio, quien supuso que la "tierra está situada en el centro y *rota*" "mientras que el cielo está quieto". Según un antiguo testimonio, (por lo demás no muy segura) Heráclides supuso también que Venus y Mercurio rotaban circularmente alrededor del sol y éste rotaba alrededor de la tierra, para explicar algunos fenómenos que la hipótesis de Eudoxio no explicaba. Pero la tesis no tuvo éxito alguno, al menos inmediatamente.

3.2. Aristarco de Samos, el "Copérnico antiguo", sus tesis y las razones que obstaculizaron su éxito

Fue en la mitad del s. III a.C. (y por lo tanto en la época helenística de la que nos ocupamos) cuando se tuvo el intento más revoluciario de la antigüedad, por obra de Aristarco de Samos, llamado el "Copérnico antiguo". El supuso, como lo refiere Arquímedes, "que las estrellas fijas son inmutables y que la tierra gira alrededor del sol, describiendo un círculo". Como se ve, Aristarco retoma la idea de Heráclides Póntico; pero va más allá, al sostener que el sol es el centro a cuyo alrededor rotan *todos los astros*. Parece que concebía la idea de un cosmos infinito; en efecto decía que la esfera de las estrellas fijas, que tienen como centro el mismo centro del sol, era tan grande que el círculo según el cual se

movía la tierra, estaba a la distancia de las estrellas fijas "como el centro de una esfera está a su superficie". Lo cual significa, justamente, una distancia infinita.

Sólo un astrónomo siguió la tesis de Aristarco y fue Seleuco de Seleucia (hacia el 150 a.C.). Por el contrario, Apolonio de Pérgamo, el gran matemático del que ya se ha hablado y sobre todo Hiparco de Nicea, bloquearon la tesis y reimpusieron el geocentrismo que resistió hasta Copérnico.

Las razones que obstaculizaron el éxito de la tesis son numerosas:

a) la oposición religiosa;

b) la oposición de las sectas filosóficas, comprendidas las helenísticas;

c) la disconformidad con el sentir del sentido común que hallaba mucho más natural el geocentrismo;

d) algunos fenómenos que parecían quedar sin explicación.

Bastaba con eliminar las complicaciones aportadas por Eudoxio con la multiplicación de las esferas, mediante nuevas hipótesis que, aunque mantuvieran el sistema general geocéntrico y las órbitas circulares de los planetas, podían muy bien "salvar los fenómenos", como se decía entonces, es decir, explicar lo que aparece a la vista y a la experiencia. Estas hipótesis se reducen a dos muy importantes:

1) la de los "epiciclos" (anticipada ya en cierta medida por Heráclito).

2) la de los "excéntricos"

1) La hipótesis de los "epiciclos" consistía, como ya se insinuó, en admitir que los planetas rotaran en torno al sol, el cual, a su vez, rotaba alrededor de la tierra.

2) La hipótesis de los "excéntricos" consistía en admitir órbitas circulares alrededor de la tierra, que tuvieran un centro no coincidente con el centro de la tierra y por lo tanto, "excéntrico" respecto de la misma.

3.3. Hiparco de Nicea y los consensos logrados por él

Hiparco de Nicea, que floreció hacia la mitad del s, II a.C. dio la explicación más convincente, para la mentalidad de entonces, de los movimientos de los astros sobre la base de estas hipótesis. Por ejemplo, la distancia diferente del sol a la tierra y las estaciones se explican fácilmente, si se supone que el sol rote de acuerdo con una *órbita excéntrica* en relación con la tierra. Con hábiles combinaciones de las dos hipótesis, logró dar cuenta de todos los fenómenos celestes. Así se salvó el geocentrismo y simultáneamente ningún fenómeno celeste pareció quedar sin explicación

Plinio alaba a nuestro astrónomo, así: "El mismo Hiparco, que nunca será suficientemente alabado, pues ningún otro ha demostrado mejor que él que el hombre tiene afinidad con los astros y que nuestras almas son partes del cielo, descubrió una estrella nueva y diferente nacida en su tiempo. Constatando que el lugar en el que resplandecía se desplazaba, se planteó el problema si esto no sucedería más frecuentemente y si las estrellas que se consideraba fijas no se movían ellas también: por consiguiente, osó dedicarse a una empresa que parecería ímproba incluso para un dios, *la de contar las estrellas para los sucesores*, y de catalogar los astros, mediante instrumentos de medición inventados por él, mediante los cuales podía indicar sus posiciones y tamaños, de modo que se pudiera reconocer fácilmente de aquí, no sólo si las estrellas morían o nacían, sino también si alguna se desplazaba o se movía, si crecía o disminuía. Y así *dejó en herencia el cielo a todos los hombres* en el caso en que se encontrara un hombre capaz de recoger la herencia".

¡Y en herencia dejó un catálogo de 850 estrellas!

4. El apogeo de la medicina helenística con Herófilo y Erasistrato y su sucesiva involución

En la primera mitad del s. III a.C. se efectuaron en el Museo investigaciones de anatomía y fisiología muy importantes, sobre todo por obra de los médicos Herófilo de Calcedonia y Eristrato de Julide. Los notables progresos realizados en estas ciencias fueron alcanzados por la posibilidad de dedicarse a la investigación orientada al puro crecimiento del saber y los instrumentos puestos a disposición por el Museo, como a la protección de Ptolomeo Filadelfo, que permitió la disección de cadáveres. Ciertamente Herófilo y Eristrato llegaron hasta operaciones de vivisección en algunos malhechores (con el permiso real) suscitando escándalo.

A Herófilo se deben muchos descubrimientos en el área de la anatomía descriptiva (algunas llevan aún su nombre). Superó definitivamente la concepción de que el órgano central del organismo viviente es el corazón y demostró, en cambio, que es el cerebro. Logró además establecer la distinción entre nervios sensores y nervios motores. Herófilo, retomando una idea del maestro Praxágoras, estudió las pulsaciones e indicó su valor para el diagnóstico. Finalmente, retomó la doctrina de los humores de origen hipocrática.

Eristrato distinguió las arterias de las venas y sostuvo que las primeras contienen el *aire* y las segundas la sangre. Los estudiosos de la historia de la medicina han explica-

do el equívoco aclarando: a) que los Griegos indicaban con arteria, también la tráquea y los bronquios; b) que en los animales muertos (que eran seccionados) la sangre pasa de las arterias a las venas. Sus explicaciones fisiológicas adoptaron criterios inspirados en el mecanicismo (sobre todo de Estratón de Lampsaco). Por ejemplo, toda la digestión se explicaba en función de la mecánica de los músculos, mientras que la absorción del alimento, con el principio que pasó a la historia como principio del *horror vacui* según el cual la naturaleza tiende a llenar todo vacío.

Este momento de gloria no duró largo *tiempo*. Filino de Cos, un discípulo de Heríflo, se separó del maestro y probablemente bajo el influjo del Escepticismo, abrió el camino a la Escuela que se llamará de los *Médicos empíricos*, quienes rechazaban el momento teórico de la medicina para confiar sólo en la experiencia. Serapión de Alejandría consolidó esta perspectiva, que tuvo gran fortuna, hasta que en la edad cristiana, se fusionó, por obra de Menodoto, con el Neoescepticismo. Recordemos, por último, que la doctrina de Erasistrato, según la cual por las arterias circula el aire, constituye un antecedente de la tendencia que en medicina, sobre todo por influjo de la Stoá, dará mucho influencia al *pneuma*, fluido vital de naturaleza aérea que se inspira con el aire ("medicina pneumática"). Se tendrá modo de examinar una formulación más sofisticada de esta doctrina, sintetizada con la tradicional doctrina de los humores, cuando se hable de Galeno.

5. La geografía: Eratóstenes

La geografía conoció su sistematización en la obra de Erastótenes. Fue llamado en el 246 por el rey Ptolomeo II a Alejandría, como director de la Biblioteca, como ya se recordó, y fue amigo de Arquímedes. Fue versado en muchos campos del saber, pero no para imponerse de modo perentorio. Su mérito histórico está en haber aplicado las matemáticas a la geografía y de haber diseñado el primer mapa del mundo, siguiendo el criterio de los meridianos y de los paralelos.

Erastótenes logró también, basándose en cálculos ingeniosos y llevados con pulcritud metodológica, calcular las dimensiones de la tierra. El resultado que obtuvo fue de 252.000 estadios (igual a casi 39.960 kilómetros). En la antigüedad, el valor de un estadio no era uniforme; pero si es verdad que el estadio adoptado por Erastotenes era el de 157,5 metros, la cifra que resulta es inferior en pocos kilómetros a la que hoy se calcula.

III – *Conclusiones sobre la ciencia helenística*

Características de la ciencia helenística
→§ 1-2

• En una valoración complexiva de la ciencia helenística salta a la vista el carácter especializado que tomó, además de su autonomía frente a la religión o la filosofía, autonomía que le vino de su origen aristotélico-peripatético Pero la independencia frente a la filosofía vale sólo en relación con el objeto de investigación (que en el caso de la ciencia es parcial y específico, mientras que en el caso de la filosofía es universal y general), y no en cuanto a la intención que permaneció siendo contemplativa, es decir, teórica.

1. La "especialización" como característica de la ciencia helenística

Como ya se tuvo modo de ver en la exposición de la ciencia helenística en sus diferentes sectores, nos encontramos ante un fenómeno, nuevo en gran medida, tanto por la calidad como por la cantidad.

Los historiadores de la ciencia han subrayado que la nota que define este fenómeno está en el concepto de *especialización* El saber se diferencia en sus "partes" y busca definirse en el ámbito de cada una de estas de manera autónoma, es decir, con lógica propia y no como aplicación de la lógica del entero, en el que entran las partes.

Esta especialización, de acuerdo con el modo común de entender este fenómeno, supone una doble liberación: a) de la religión tradicional, o de todos modos de un tipo de mentalidad religiosa que asume como intraspasables ciertos límites en determinados ambientes; b) de la filosofía y de los dogmas correspondientes.

Ahora bien, esto es indudablemente cierto, pero es necesaria alguna precisión.

a) La libertad religiosa de que gozaron siempre los pensadores en Grecia, es innegable. Se reconoce además que la disección de cadáveres y la vivisección realizada en hombres, habrían sido imposibles en Atenas, y fueron posibles sólo con la protección de Ptolomeo y en un ambiente como el de Alejandría, desprejuiciado y ubicado paradójicamente en un Egipto aun cerrado en estructuras orientales. (Pero la vivisección hecha en malhechores es en realidad un progreso? ¿O no fue sino una condescendencia total con la curiosidad de los científicos? ¿Para el científico, el criminal no es ya un hombre?).

b) También la independencia respecto de la filosofía es verdadera, pero no exagerada sino redimensionada. Los sistemas helenísticos, como se vio, *son los más dogmáticos de*

los que tuvo el mundo antiguo. Epicuro, no menos que la Stoá afirmaba que el sabio debe tener "dogmas" y que los tales son intocables. El hecho que Atenas permaneciera como la capital de la filosofía y Alejandría la capital de la ciencia y que entre las dos ciudades hubiera tal distancia, puso a la ciencia alejandrina al resguardo de los dogmas y la dejó libre en su explicación.

Sin embargo, nunca se insistirá suficientemente en el hecho que fueron los Peripatéticos, como Demetrio de Falera o Estratón de Lampsaco, quienes proyectaron un Peripato en grande. Y como Demetrio había sido discípulo de Teofrasto, científico del Peripato, tal escisión no ha de ser exagerada. Por lo demás Aristóteles dio muestras de saber llevar investigaciones con método empírico riguroso (en *La historia de los animales*, en la *Recopilación de las Constituciones*) investigaciones continuadas por Teofrasto en botánica, de modo que la investigación especializada alejandrina tiene sus antecedentes justamente en el Peripato. Podría decirse, en línea de principio, que el nuevo espíritu de las Escuelas helenísticas era opuesto a las investigaciones especializadas pero no el antiguo espíritu aristotélico.

Queda, en todo caso, sel hecho que la nota esencial que caracterizó la ciencia fue la *especialización*, buscada sin la necesidad de la elaboración de un trasfondo filosófico, más aún, con la explícita puesta entre paréntesis de este trasfondo.

2. El espíritu teórico de la ciencia greco–helenística

Hay otro punto muy importante para subrayar. La ciencia alejandrina especializada, no sólo se liberó de los prejuicios religiosos y de los dogmas filosóficos, sino que quiso asumir una *identidad* propia autónoma, también frente a la "técnica" con la que, si juzgáramos con la mentalidad actual, pareciera natural que debía estrechar una alianza.

La ciencia helenística desarrolló el aspecto *teórico* de las ciencias particulares y *solo* éste, despreciando el momento aplicativo–técnico en el sentido moderno. La mentalidad tecnológica está lo más lejos que se puede pensar en la ciencia antigua. Suele citarse la actitud de Arquímedes en relación con los propios descubrimientos en el campo de la mecánica, que él interpretaba sino como entretenimiento, sí ciertamente como un momento marginal de su verdadera actividad, que era la del matemático puro.

Se ha preguntado el por qué de este hecho que no nos parece natural. La respuesta ha sido buscada, casi siempre, en las condiciones socio–económicas del mundo antiguo: el esclavo ocupaba el puesto de la máquina y el patrón no tenía necesidad de aparatos

especiales para evitar fatigas o resolver problemas prácticos. Además, como solo una minoría se beneficiaba del bienestar, no era necesario una explotación intensiva ni de la producción agrícola ni de la artesanal. En síntesis: la esclavitud y la discriminación social serían el trasfondo que hace comprensible la no necesidad de la máquina. Es conveniente recordar a este propósito la distinción de Varrón entre tres tipos de instrumentos:

a) los que "hablan" (esclavos);

b) los que "medio hablan" (los bueyes);

c) los "mudos" (los instrumentos mecánicos).

Pero precisamente esto había sido teorizado por Aristóteles: "el trabajador en las técnicas entra en la categoría de los instrumentos", "el esclavo es una propiedad animada y cada trabajador es como un instrumento que precede y condiciona a los otros instrumentos". Todo esto, sin duda alguna, es fundamental para explicar los fenómenos que estamos estudiando.

Pero el punto clave es otro. La ciencia helenística fue la que fue, porque, aunque haya cambiado el *objeto* de la investigación respecto de la filosofía, (concentrándose en las "partes" antes que en el "entero") *mantuvo el espíritu de la vieja filosofía*, el espíritu "contemplativo" que los Griegos llamaban "teórico".

El espíritu del viejo Tales que, según se cuenta, cayó en la fosa, empeñado por completo por contemplar el cielo y que Platón señalaba como símbolo del más puro espíritu teórico, se encuentra todo entero en Arquímedes en su lema superior: "*noli turbare circulos meos*", dirigido al soldado romano que estaba por asesinarlo y en su gozoso "*¡eureka!*". Como está también en la anécdota según la cual Euclides, al ser preguntado por alguien que para qué servía su geometría, hizo que le dieran, por toda respuesta, dinero, una especie de óbolo, como se da a un mendigo. El mismo Ptolomeo presentará su astronomía como la ciencia verdadera en el sentido de la filosofía antigua y Galeno dirá que el médico óptimo, para ser tal, deberá ser filósofo.

En síntesis, la ciencia griega estuvo animada exactamente por aquella fuerza "teórico-contemplativa" –es decir, de aquella fuerza que llevaba a considerar las cosas visibles como una rendija por la cual se accede a lo invisible– que la mentalidad "pragmático-tecnológica" moderna parecería haber disuelto o por lo menos marginado.

Séptima parte

LOS ULTIMOS DESARROLLOS DE LA FILOSOFÍA PAGANA ANTIGUA

- Las escuelas en la edad imperial
- Plotino y el neoplatonismo y los últimos desarrollos de ciencia antigua

"El deseo del hombre debería tender no sólo a estar libre de culpa sino a ser Dios"
Plotino

Capítulo XIV

EL NEOESTOICISMO: SÉNECA, EPICTETO Y MARCO AURELIO

I – *Características del Neoestoicismo*

Características del Estoicismo romano


• La filosofía estoica encontró terreno fértil en Roma. Los romanos tenían un interés particular por los problemas éticos y la manera específica como los presentaban los Estoicos estimulaba de modo particular su sensibilidad.

Sin embargo, en Roma el Estoicismo absorbió también elementos del Platonismo, una fuerte tensión espiritualista y una profunda inspiración religiosa.

1. Características generales del Estoicismo romano

El último gran florecimiento de la filosofía del Pórtico tuvo lugar en Roma, en la edad imperial, en donde asumió características peculiares y específicas, tanto que los historiadores de la filosofía emplean de común acuerdo el término "Neoestoicismo" para designarla.

Es de subrayar, a este propósito, que el Estoicismo fue la filosofía que contó en Roma siempre el mayor número de seguidores y admiradores, tanto en el período republicano como en el período imperial. Más aún, la desaparición de la República, con la consiguiente pérdida de libertad del ciudadano, reforzó notablemente, en los espíritus más sensibles, el interés por los estudios en general y por la filosofía estoica en particular.

Ahora bien, justamente las características del espíritu romano, que sentía los problemas prácticos como verdaderamente esenciales y no tanto los meramente teóricos, unido a

las características particulares del momento histórico del que se está hablando, nos permiten explicar fácilmente la especial curvatura que sufrió la problemática de la última estación de la Stoá.

a) En primer lugar, el interés por la ética, que estaba en primer plano a partir de la Stoá Media, llegó a ser predominante y casi exclusivo en algunos pensadores, en la Stoá romana de la edad imperial.

b) El interés por los problemas lógicos y físicos se restringió considerablemente y la teología misma, que era parte de la física, tomó matices que pueden calificarse, al menos como exigencia, de espiritualistas.

c) El individuo, aflojados notablemente los vínculos con el Estado y la sociedad, buscó la propia perfección en la interioridad de la conciencia, creando así una atmósfera intimista, que nunca antes se había encontrado en la filosofía, en esa medida.

d) Un fuerte sentimiento religioso irrumpió y transformó de modo más bien acentuado, el ambiente espiritual de la vieja Stoá. Más aún, en los escritos de los nuevos Estoicos encontramos precisamente toda una serie de preceptos que evocan paralelos evangélicos como por ejemplo, el parentesco de todos los hombres con Dios, la fraternidad universal, la necesidad del perdón, el amor al prójimo, y finalmente el amor a aquellos que nos hacen el mal.

e) El Platonismo, que ya había ejercido un cierto influjo en Posidonio, inspiró no pocas páginas de los Estoicos romanos, con sus nuevas características "medioplatónicas". En particular se debe subrayar el hecho que el concepto de filosofía y de vida moral como "asimilación con Dios" y como "imitación de Dios" ejerció un inequívoco influjo.

II – *Séneca*

Séneca entre el naturalismo estoico y el dualismo platónico
→§ 1-4

• Séneca (muerto en el 65 d.C.) osciló constantemente entre el naturalismo de la Stoá y el dualismo platónico, sostenido por un sincero sentimiento religioso. Y sin embargo, Séneca no supo fundamentar filosóficamente estos últimos elementos, ni en el ámbito teológico (su representación de Dios oscila entre el personalismo y el panteísmo) ni en el ámbito antropológico (el alma es considerada superior al cuerpo pero luego resulta que es de la misma sustancia que el cuerpo).

Desde el punto de vista ético, Séneca introduce dos grandes novedades en la doctrina estoica: el concepto de "conciencia" (conocimiento consciente original del bien y del mal) y el de "voluntad", al que se une un agudo sentido de pecado y de culpa.

Sobre todo el concepto de voluntad tiene un gran relieve en Séneca porque pone en evidencia una facultad diferente de la razón, superando en parte el intelectualismo de los Griegos, es decir, la convicción de que basta conocer el bien para practicarlo.

En cuanto al actuar humano, Séneca dio gran relieve a la dimensión de moral interior y negó todo valor a las diferencias sociales y políticas de los hombres: todos los hombres son iguales en cuanto tales. Ningún otro filósofo tuvo mayor aversión a la institución de la esclavitud ni ninguno exaltó tanto el amor y la fraternidad entre los hombres como él.

1. Séneca: entre el naturalismo estoico y el dualismo platónico

Lucio Anneo Séneca nació en España, en Córdoba, entre finales de la era pagana y el comienzo de la era cristiana. En Roma participó activamente y con éxito en la vida pública. Condenado por Nerón al suicidio en el 65 d.C. Séneca se suicidó con estoica firmeza y admirable fortaleza de ánimo.

De la rica producción de Séneca nos han llegado: *De Providentia*; *De constantia sapientis*; *De ira*; *Ad Marciam de consolatione*; *De tranquilitate animi*; *De vita beata*; *De otio*; *De brevitate vitae*; *Ad Polybium de consolatione*; *Ad Helviam matrem de consolatione*; (*estos escritos se indican con el título de Dialogorum libri*).

Además de estos nos han llegado: *De clementia*; *De beneficiis*; *Naturales Quaestiones*; (*en 8 libros*); la imponente colección de *Cartas a Lucilo* (124 cartas divididas en 20 libros); y algunas tragedias (destinadas para la lectura más que para la representación) en cuyos personajes se encarna la ética de Séneca (*Hercules furrens*; *Troaedes*; *Phoenissae*; *Medea*; *Phaedra*; *Oedipus*; *Agamemnon*; *Thyestes*; *Hercules Oetaeus*).

2. La concepción teológica

Séneca es uno de los exponentes de la Stoá en quien aparecen más evidentes las oscilaciones sobre el pensamiento acerca de Dios, la tendencia a salir del panteísmo y las instancias espiritualistas de las que se habló más arriba, inspiradas por un acentuado soplo religioso. En muchos pasajes, en verdad, Séneca parece alineado perfectamente con el

dogma panteísta de la Stoá: Dios es la Providencia inmanente, es la Razón intrínseca que plasma la materia, es la Naturaleza, el Hado. Sin embargo, allí donde Séneca es más original, es decir, cuando capta e interpreta el sentimiento de lo divino, su Dios asume rasgos espirituales y hasta personales, que asoman por fuera de los cuadros de la ontología estoica. [Texto 1].

3. Antropología y psicología

Un fenómeno análogo se encuentra en la Psicología. Séneca subraya el dualismo entre alma y cuerpo con acentos que recuerdan al *Fedón* platónico. El cuerpo es peso, es vínculo, cadena, cárcel del alma; el alma es el verdadero hombre, que tiende a liberarse del cuerpo para alcanzar su pureza. Es evidente que estas concepciones resquebrajan las afirmaciones estoicas de que el alma es cuerpo, que es sustancia pneumática y aliento sutil, afirmaciones en las que, sin embargo, Séneca hace hincapié. La verdad es que, a escala intuitiva, Séneca está más allá del materialismo estoico; pero deja sus intuiciones en el aire, al faltarle las categorías ontológicas para fundamentarlas y desarrollarlas.



Reproducción de un antiguo grabado que representa a Séneca.

Séneca descubre la "conciencia" (*conscientia*) como fuerza espiritual y moral fundamental del hombre, siempre con base en el análisis psicológico en el que es maestro, y la pone en primer plano como ningún otro, antes que él, lo había hecho en el ámbito de la filosofía romana. La conciencia es el conocimiento consciente del bien y del mal, original e ineliminable. Nadie puede esconderse de ella, porque el hombre no puede esconderse de si mismo.

Como se vio arriba, la Stoá insistió en el hecho que la "disposición del espíritu" determina la moralidad de la acción; sin embargo, esta disposición de espíritu proviene del y termina en el "conocimiento" propio del sabio, de acuerdo con la tendencia fundamentalmente intelec-

tualista de toda la ética griega. Séneca va más allá y habla expresamente de "voluntad" y aún más, habla de la voluntad como una facultad distinta de la conciencia, por primera vez en el pensamiento clásico. En este descubrimiento Séneca fue ayudado, de modo determinante, por la lengua latina: el griego no tiene en efecto un término que corresponda perfectamente a *voluntas*. Pero no supo darle un adecuado fundamento teórico a su descubrimiento.

Otro rasgo diferencia a Séneca de la Stoá antigua, como de la totalidad de los filósofos griegos: el agudo sentido del pecado y de la culpa, con que el hombre se mancha. El hombre es estructuralmente pecador, dice nuestro filósofo. Sin duda alguna esta afirmación se pone en clara antítesis con la pretendida perfección que el estoico antiguo, dogmáticamente, atribuía a su sabio. Séneca pensaba: si alguien no pecara nunca, no sería hombre: el mismo sabio, en cuanto es hombre, no puede no pecar. |Textos 2-3|

4. La fraternidad universal

Séneca es quizá el pensador que en el ámbito de la Stoá tuvo mayor aversión por la institución de la esclavitud y las diferencias sociales. El valor verdadero y la nobleza verdadera son dadas sólo por la virtud y la virtud está a disposición de todos indistintamente: ella desea únicamente al "hombre desnudo".

La nobleza y la esclavitud sociales dependen de la fortuna y todos contarán entre sus más antiguos antepasados tanto a siervos como a nobles; en el origen todos los hombres eran iguales. La única nobleza con sentido es la que el hombre se construye en la dimensión del espíritu. Esta es la norma que Séneca propone para regular el modo como el patrón ha de comportarse con su esclavo y el superior con el inferior: "Compórtate con los inferiores como quisieras que se comportaran contigo quienes son superiores a ti". Máxima que se acerca no poco al espíritu evangélico. Lo considero extraño para mí". Tengamos, pues, siempre presente este concepto: hemos nacido para vivir en sociedad. Nuestra sociedad humana se parece justamente a una bóveda de piedras que no se cae justamente porque la piedras, oponiéndose unas o otras, se sostienen mutuamente y por lo mismo sostienen la bóveda". |Texto 4|

Voluntad. Séneca fue quien llevó a primer plano este concepto, que no tiene una correspondencia exacta en los filósofos griegos.

Max Pohlenz, uno de los mayores conocedores del Estoicismo, da la explicación más cargada de sentido: "Para los Helenos, la voluntad tiene un sentido diferente y

mucho más restringido que para nosotros, tanto que no sólo en Sócrates sino en toda la filosofía griega pasó a un segundo plano [...]. Cuando decimos "voluntad" pensamos *en una función psíquica distinta igualmente del entendimiento y del sentimiento* y la experimentamos distinta también del objeto al que se dirige. Hablamos, por ejemplo, de "fuerza de voluntad" y de un "hombre de voluntad". Esta palabra se sustrae absolutamente a una traducción al griego. [...] La mentalidad griega no advierte la necesidad de un querer particular, independiente del entendimiento".

Mientras que para el Griego era suficiente "conocer" el bien para realizarlo, en la óptica nueva de Séneca, para realizar el bien es necesario "quererlo" (se puede conocer el bien y no quererlo) y por lo tanto el "querer" se diferencia del "conocer".

En lo concerniente a las relaciones entre los hombres en general, Séneca pone como fundamento la fraternidad y el amor. El siguiente pasaje expresa, de modo paradigmático su pensamiento: "La naturaleza nos produce hermanos generándonos de los mismos elementos y destinados a los mismos fines. Ella puso en nosotros un sentimiento de amor recíproco con el que nos hizo sociables, dio a la vida una ley de equidad, igualdad y justicia y de acuerdo con los principios ideales de su ley, es cosa más miserable ofender que ser ofendido. Ella ordena que nuestras manos estén siempre prontas para socorrer. Mantengamos siempre en el corazón y en los labios este verso: "Soy hombre y nada de lo que es humano me parece extraño". Pongamos todo en común: hemos nacido para una vida común. Nuestra sociedad humana se parece justamente a una bóveda de piedras que no se cae justamente porque las piedras, oponiéndose unas a otras, se sostienen mutuamente y por lo mismo sostienen la bóveda.

III – *Epicteto*

Los principios de la "diairesis" y de la "proairesis"
→§ 1

• La moral de Epicteto se fundamenta sustancialmente en dos conceptos: el de la diairesis y el de la proairesis.

La *diairesis* es el principio según el cual las cosas se distinguen en dos clases: las que "no dependen de nosotros" (el cuerpo, la riqueza, la salud, la fama, etc.), y las que "dependen de nosotros" (opiniones, deseos, impulsos, repulsiones).

La *proairesis* es una elección original, que se sigue a esta división y que impone el carácter moral del hombre. Con la proairesis, en efecto, el hombre puede escoger o las cosas que no dependen de nosotros o las cosas que dependen de nosotros. En el primer caso, estará a la merced de las cosas mismas, de los acontecimientos

y de los otros hombres y perderá su libertad, será víctima de toda una serie de sufrimientos y perturbaciones y por lo mismo será infeliz. Si, por el contrario, con la proairesis escoge las cosas que dependen de nosotros, tendrá sólo ventajas, eliminando toda fuente de dolor y sufrimiento y por lo tanto será feliz

Epicteto tiene una concepción personalista de Dios y de la providencia que, sin embargo, como en el caso de Séneca, presenta sin un adecuado fundamento ontológico

1. Epicteto: "diairesis y "proairesis"

Epicteto nació en Hierápolis, en Frigia, entre el 50 y el 60 d.C. Poco después del 70, siendo aún esclavo, comenzó a frecuentar las lecciones de Musonio que le revelaron su propia vocación a la filosofía. Expulsado de Roma por Domiciano, junto con otros filósofos (en 88/89 d.C. o en el 92/93 d.C.) dejó Italia y se retiró a la ciudad de Nicópolis en Epiro, en donde fundó una Escuela que tuvo gran éxito y atrajo oyentes de todas partes. No se sabe la fecha de su muerte (alguno piensa en el 138 d.C.). Epicteto no escribió nada, queriendo atenerse al modelo del filosofar socrático. Afortunadamente frecuentó sus lecciones el historiador Flavio Arriano, el cual (quizá en el segundo decenio del s. II d.C.) tuvo la feliz idea de ponerlas por escrito. Así nacieron las *Diatribas*, aparecidas en ocho libros, de los cuales nos han llegado cuatro. Arriano compiló igualmente un *Manual* (*Encheiridion*) extractando de las *Diatribas* las máximas más significativas.

El gran principio de la filosofía de Epicteto consiste en la repartición de las cosas en dos clases:

a) las que están en nuestro poder (es decir, opiniones, deseos, impulsos, repulsiones);

b) aquellas que no están en nuestro poder (es decir, todas aquellas cosas que no son de nuestra actividad, como por ejemplo, el cuerpo, los padres, los bienes, la reputación y cosas semejantes).



Con Epitecto (Hierápolis, 50/60 aprox. – Nicópolis, 138 aprox.) la "stoá" demuestra que un esclavo puede ser filósofo

El bien y el mal viven exclusivamente en la clase de cosas que están en nuestro poder justamente porque dependen de nuestra voluntad y no en la otra porque las cosas que no están en nuestro poder no dependen de nuestra voluntad.

En esta perspectiva no hay ya lugar para compromisos con los "indiferentes" y con las cosas "intermedias"; la opción es, pues, radical, perentoria y definitiva: las dos clases de cosas no pueden ser buscadas ambas porque unas suponen la pérdida de las otras y viceversa. Todas las dificultades de la vida y los errores que se cometen dependen de no tener en cuenta esta distinción fundamental. Quien escoge la segunda clase de cosas, es decir, la vida física, el cuerpo y sus placeres, los bienes, encuentran desilusiones y contrariedad, pero pierde incluso su libertad y se hace esclavo de esas cosas y de los hombres que producen u otorgan dichos bienes y ventajas materiales. Quien, en cambio, aleja en bloque las cosas que no dependen de nosotros y se concentra en las que dependen de nosotros, se hace verdaderamente libre porque tiene que ver con actividades que son nuestras, vive la vida que desea, y por consiguiente, alcanza la alegría espiritual, la paz del alma.

Epicteto puso como fundamento moral la *proairesis* en cambio de un criterio de verdad abstracto. La *proairesis* (pre–elección, pre–decisión) es la decisión y la elección de fondo que el hombre hace de una vez por todas y con la que determina entonces la clave de su ser moral de lo que dependerá lo que hará y como lo hará.

Es claro que para Epicteto la verdadera *proáiresis* se identifica con la aceptación de su gran principio que distingue entre las cosas que están en nuestro poder y las que no están en nuestro poder y establece que sólo las primeras son bienes. Y es claro que, una vez que se realiza esta "opción fundamental" las elecciones particulares, las acciones individuales, saldrán como consecuencia. La "opción fundamental" constituye, por lo tanto, la sustancia de nuestro ser moral. Por eso Epicteto pudo afirmar: "No eres ni carne ni pelos sino *elección moral*: y si esta es bella, serás bello".

La "opción fundamental" podría parecer a un lector moderno un acto de la voluntad. Si fuera así, la ética de Epicteto sería una ética voluntarista. Pero no es así: la *proairesis* es un acto de razón, es un juicio cognoscitivo. El fundamento de la *proairesis* sigue siendo la "ciencia" socrática.

Epicteto no rechaza la concepción inmanentista propia de la Stoá pero le introduce una carga espiritual y religiosa muy fuerte. Y así los fermentos que le introduce, aunque no hayan llevado a una superación del panteísmo materialista, conducen a una posición que está en el límite de la ruptura y que resquebraja la doctrina de la Stoá antigua en más de un punto.

Dios es inteligencia, ciencia y bien. Dios es providencia que se cuida de las cosas no sólo en general sino de cada uno de nosotros en particular. Obedecer al *logos* y hacer el bien quiere entonces decir obedecer a Dios, hacer la voluntad de Dios; servir a Dios quiere decir, también, alabar a Dios. La libertad coincide con la sumisión al "querer de Dios".

También el tema del parentesco del hombre con Dios, tema de la Stoá Antigua, asume inflexiones espiritualistas y casi cristianas muy fuertes.

Desafortunadamente, como se vio que ya sucedió con Séneca, Epicteto no supo dar a las nuevas perspectivas que plantea un fundamento ontológico adecuado. Cuanto nos dice sobre el hombre (sobre la "opción fundamental") sería mucho más correcto si se enmarcara teóricamente en el ámbito de una metafísica dualista de tipo platónico que no en el de la concepción monista–materialista de la Stoá y cuanto dice de Dios supondría adquisiciones metafísicas más maduras incluso que las alcanzadas por Platón y Aristóteles sobre el tema. [Textos 5,6]

IV– *Marco Aurelio*

• Marco Aurelio (121-180 d.C.) escribió *Los Pensamientos*, una colección de reflexiones cuya nota predominante es el sentido de la caducidad de las cosas. El rescate de esta condición se tiene, en el plano ontológico, en la concepción del Uno-Todo que da significado a cada cosa; en el plano moral, en cambio, es el sentido del deber que da valor moral a la vida.

La "nulidad" de las cosas
→§ 1

• Las novedades principales introducidas por Marco Aurelio en la doctrina de la Escuela se refieren a la antropología: el hombre es un compuesto de cuerpo, alma --que es soplo o *pneuma*– y de entendimiento o mente –*nous*– que es superior al alma.

La antropología
→§ 2

Desde el punto de vista moral, el entendimiento está por encima de todo acontecimiento: nada puede afectarlo salvo el juicio que él mismo hace sobre las cosas. El verdadero mal para el hombre consiste en las falsas opiniones. En efecto, no son las cosas las que hacen mal al hombre sino sus juicios errados sobre las cosas mismas.

1. La "nulidad de las cosas"

Marco Aurelio nació en el 121 d.C. Subió al trono cuando tenía unos cuarenta años en el 161 d.C. Murió en el 180 d.C. Su obra filosófica redactada en griego se titula *Recuerdos* y es una serie de máximas, sentencias, reflexiones que compuso durante las duras campañas militares (que no tenían el propósito de ser publicadas).

Una de las características del pensamiento de Marco Aurelio es la insistencia con la que se trata y se reafirma el tema de la caducidad de las cosas, su monotonía, su insignificancia y su nulidad.

Este sentimiento de las cosas está ya decididamente distante del sentimiento griego, tanto del período clásico como del primer helenismo. El mundo antiguo se disuelve y el cristianismo conquista inexorablemente los espíritus. Se está ahora realizando la mayor revolución espiritual, que está vaciando todas las cosas de su antiguo significado. Y este giro es el que, justamente, da al hombre el sentido de la nulidad de todo.

Pero Marco Aurelio está profundamente convencido que el antiguo mensaje estoico puede mostrar que las cosas, a pesar de su aparente nulidad, tienen un sentido preciso.

a) En el nivel ontológico y cosmológico, la visión panteísta del Uno–Todo, fuente y desembocadura de todo, rescata del sin sentido y la vanidad, las vidas individuales.

b) En el nivel ético y antropológico, el deber moral es el que da sentido a la vida. Y en este campo, Marco Aurelio termina, en más de un punto, afinando algunos conceptos de la ética estoica hasta llevarlos a tocarse con conceptos evangélicos, aunque sobre bases diferentes. Marco Aurelio, pues, no duda en quebrantar expresamente la ortodoxia estoica, sobre todo allí en donde busca fundamentar la distinción entre el hombre y las otras cosas y el roce del hombre con los dioses.

2. La antropología

La Stoá, como se sabe, había diferenciado en el hombre el cuerpo del alma y le había dado a esta una clara preeminencia sobre aquel. Sin embargo la distinción no pudo nunca ser radical porque el alma representaba siempre un ser material, un soplo cálido, es decir, pneuma y por lo mismo permanecía siendo de la misma naturaleza que el cuerpo.

Marco Aurelio rompe con este esquema y asume tres principios como constitutivos del hombre:

a) el cuerpo, que es carne;

b) el alma, que es soplo o pneuma;

c) el entendimiento o mente (*nous*), superior al alma

Y mientras la Stoá identificaba el hegemónico o principio dirigente del hombre, (inteligencia) con la parte más alta del alma, Marco Aurelio lo pone fuera del alma y lo identifica justamente con el *nous*, con el entendimiento.

Con base en cuanto hemos dicho arriba, se comprende, pues, que para Marco Aurelio el alma intelectiva constituya nuestro verdadero yo, el refugio seguro al que debemos retirarnos para defendernos de cualquier peligro y encontrar las energías necesarias para vivir una vida digna de hombres.

El hegemónico, es decir el alma intelectiva, que es nuestro Daimon, es invencible, si quiere. Nada puede obstruirlo, doblegarlo ni golpearlo, ni fuego ni hierro, ni violencia de cualquier tipo, si él no quiere. *Solamente el juicio que él emita sobre las cosas puede afectarlo*; pero entonces no son las cosas las que lo afligen sino las *falsas opiniones que él mismo ha elaborado*. El nous es el refugio que da al hombre la paz absoluta, si se mantiene recto e incorrupto. Ya la Stoá Antigua había subrayado el vínculo común que une a todos los hombres, pero sólo el Neoestoicismo romano realzó este vínculo al nivel del precepto del amor. Y Marco Aurelio tiende sin reservas en esta dirección: "Más aun, pertenece al alma racional amar al prójimo, lo que es verdad y humildad" [...]



Marco Aurelio (121-180 d C.) es el último de las grandes figuras de la "stoá".

También el sentimiento religioso va en Marco Aurelio mucho más allá que la Stoá Antigua. "Dar gracias a los dioses desde lo hondo del corazón", "tener siempre a Dios en la mente", "invocar a los dioses", "vivir con los dioses", son expresiones significativas que recurren los *Recuerdos*, cargadas de nuevos acentos. Pero el siguiente pensamiento es el mas significativo de todos: "Los dioses o

pueden algo o no pueden nada. Si no pueden ¿por qué les diriges una oración? Si pueden, ¿por qué no les pides que te concedan no temer ni desear ninguna de esas cosas, no amargarte por alguna de ellas, en vez de pedir obtenerlas o evitarlas? Porque, de todos modos, si pueden prestar alguna ayuda a los hombres, deben prestarlo también en esto. Quizá dirás: "Los dioses me han dado facultad par actuar respecto de eso". Entonces, ¿no es mejor que te aproveches libremente de lo que está en tu poder, en vez de afanarte servil y cobardemente por lo que no está en tu poder? Además, ¿quién te ha dicho que los dioses no ayudan también en lo que está en nuestro poder? Comienza a rogarles en este sentido y verás".

Con Marco Aurelio el Neoestoicismo conoció su más alto triunfo, en cuanto "un emperador, soberano de todo el mundo conocido, se reconoció como Estoico y actuó como Estoico" como se ha subrayado justamente. | Texto 7|

SÉNECA

I. DIOS ESTÁ CERCA DE TI, ESTÁ CONTIGO, ESTÁ DENTRO DE TI

En los momentos de introspección y análisis psicológica, Séneca descubre un Dios bastante diferente del estoico: es un Dios que asume rasgos personales y espirituales, que tiene un vínculo muy estrecho con cada hombre, especialmente con el hombre bueno, que escucha sus oraciones, que le da ayuda. El hombre virtuoso, por lo demás, tiene en sí algo de divino que se manifiesta en un comportamiento que imita al de Dios y que suscita un sentimiento de veneración en los demás hombres.

Realizas una cosa excelente y que te será saludable si, según me escribes, perseveras en caminar hacia el buen sentido, que sería necio implorar de otro pudiéndolo adquirir tú mismo. No es menester alzar las manos al cielo ni rogar al guardián del templo a fin que nos admita a hablar al oído de la estatua como si tuviésemos que ser más escuchados: Dios se halla cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Sí, Lucilio; un espíritu sagrado reside dentro de nosotros, observador de nuestros males y guardián de nuestros bienes, el cual nos trata tal como es tratado por nosotros. Nadie puede ser bueno sin la ayuda de Dios; pues, ¿quién podría sin su auxilio elevarse por encima de la fortuna? Él nos procura consejos nobles e infrangibles; en cada alma virtuosa «habita Dios; aunque quién sea es incierto».

Si te encuentras en un bosque espeso de árboles añosos, elevándose por encima de la medida acostumbrada, donde lo tupido de las ramas entretejidas unas con otras nos prive la vista del cielo, aquella elevación de la selva y la soledad del lugar y el respeto que infunde la sombra tan densa y seguida en pleno día, todo vendrá a convencerte de la presencia de un numen. Una cueva que sostiene a una montaña sobre rocas profundamente minadas, no abierta en gigantesca bóveda por mano de hombre, sino por agentes naturales, conmoverá a tu alma con una especie de presentimiento religioso. Veneramos a los dioses de los grandes ríos; el súbito surgir de una ancha corriente de bajo tierra es adornado con altares; se rinde culto a las fuentes de aguas termales, y algunos lagos han sido tenidos por sagrados a causa de su umbrosa espesura o de su inmensa profundidad. Si contemplas a un hombre impertérrito ante los peligros, intacto a la acción de los apetitos, feliz en las adversidades, sereno entre la tempestad, que mira a los hombres desde lo alto, desde una elevación como la de los dioses, ¿no te sentirías transido de veneración? ¿No dirás: «Esta cosa es demasiado

grande y demasiado alta para que la creamos proporcionada a la personita dentro de la cual se encuentra»? Ahí ha descendido una fuerza divina; un poder celeste mueve a esta alma mesurada, excelente, que cruza por entre las cosas teniéndolas por inferiores, que sonríe de todo lo que nosotros tememos y deseamos. Una cosa tan grande no puede conservarse sin la ayuda del numen; por esto la mayor parte de él está allí donde ha descendido. Así como los rayos del sol ciertamente tocan la tierra, pero pertenecen al lugar de donde proceden, así el alma grande y sagrada, enviada aquí para que conociésemos más de cerca algunas cosas divinas, ciertamente conversa con nosotros, pero no se desentiende de su origen: está pendiente de él, a él dirige de continuo sus miradas, hacia allí tiende, e interviene de continuo en nuestra vida como un ser superior.

Tomado de: Séneca. *Cartas Morales a Lucilio*. (I).
Ediciones Orbis. Buenos Aires. 1984. pp 92-93.

2. LA CONCIENCIA ES JUEZ DE NUESTRAS ACCIONES

Estamos llamados a dar cuenta de cada una de nuestras acciones, si no delante de los hombres, sí al menos ante nosotros mismos. Aunque logremos mantener ocultas nuestras culpas ante los demás, no por eso podemos estar tranquilos: el juez más implacable, en efecto, está dentro de nosotros y nada se le puede ocultar. Por lo tanto, ningún delito queda impune, porque la conciencia de la culpa atormenta a quien lo ha cometido y no lo deja en paz, haciéndolo vivir constantemente en la ansiedad y el miedo

Por otra parte, para que te convenzas que aun los espíritus más depravados poseen una noción del bien y distinguen la corrupción aunque la echan en olvido, fíjate que todo el mundo disimula sus pecados y, si la cosa les ha salido bien, gózanse en los frutos pero ocultan el origen Al contrario, la buena conciencia se complace en manifestarse al exterior, en mostrarse; la maldad teme hasta las propias tinieblas. Por ello creo que mostró grande ingenio Epicuro cuando dijo: «Puede el malhechor esconderse, pero no la confianza que pone en permanecer escondido», o si lo crees mejor, este pensamiento puede exponerse de la siguiente manera: «El permanecer oculto no sirve de nada al pecador; pues, aunque consiga encontrar un buen escondite, le falta confianza». Así acontece realmente; los crímenes pueden a veces soslayar la pena, pero no pueden gozar de ninguna seguridad. Expuesto de esta manera, no creo que este principio repugne a nuestra escuela. ¿Por qué? Porque la primera y mayor pena del pecador es haber pecado; y ningún delito queda sin castigo aunque la fortuna lo adorne con sus presentes, aunque ésta lo defienda y lo proteja, por cuanto el suplicio

del crimen es el mismo crimen. Pase lo que pase, el crimen está angustiado por grandes penas, por el temor perpetuo y los sobresaltos y por la desconfianza en la seguridad. ¿Cómo conseguiría el crimen liberarse de este suplicio? ¿Cómo podría quedar sin una amenaza perpetua? Disentimos de Epicuro cuando nos dice que nada es justo por naturaleza, y que si es menester evitar el crimen, es porque no se pueden soslayar los temores que reporta; pero estamos de acuerdo con él en que las maldades son siempre atormentadas por la mala conciencia, la cual se ve torturada por numerosas angustias a causa de la incesante inquietud que la roe y castiga por el hecho de que no puede creerse a los que le prometen seguridad. La prueba que el horror al crimen no es natural la hallamos en el propio hecho de que no exista nadie que no experimente temor aun en medio de la seguridad. La fortuna libera a muchos de la pena, pero a nadie del temor. Y ello, ¿por qué razón sino por haber quedado grabado en nosotros el horror de todo aquello que la Naturaleza condena? Por esto no halla nunca la confianza de estar bien escondidos ni en lo que esconden, por cuanto la conciencia les reprende y les denuncia a sí mismos.

Temblar es propio de los malhechores. Mal andarían las cosas para nosotros si, siendo muchos los crímenes que escapan a las leyes de los jueces y a los castigos señalados en los códigos, no fuesen tales crímenes castigados en el acto por unas sentencias naturales y graves, si el lugar del castigo no fuese ocupado por el temor.

Tomado de: Séneca. *Cartas Morales a Lucilio.* (II).
Ediciones Orbis. Buenos Aires. 1984. pp. 109-110.

3. EL HERMOSO SUEÑO DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En Séneca es muy fuerte el deseo de creer en una supervivencia eterna del alma luego de la muerte. La ontología estoica no le permite, sin embargo, fundamentar racionalmente tal tesis, que él presenta, sin embargo, como un "bello sueño" al que es agradable abandonarse. En esta perspectiva, la vida terrena aparece como una fase transitoria, como una gestación que nos prepara para la vida verdadera, la que comienza con la muerte y la liberación del alma del cuerpo que la aprisionaba.

Las esperas de esta vida mortal preludian aquella vida mejor y más duradera. Ya que, tal como el claustro materno nos retiene durante nueve meses y nos prepara, no para él, sino para aquel lugar al que nos sacará cuando ya le parezcamos aptos para respirar y endurecernos en el aire libre, así durante aquel tiempo en que desde la infancia somos conducidos a la ancianidad maduramos para otro alumbramiento. Otro

origen nos aguarda, otro estado de cosas. Aun no podemos resistir el cielo más que de lejos. Contempla, pues, intrépidamente, cómo se acerca aquella hora decisiva: no es la postrera para el alma, sino para el cuerpo. Todas las cosas que yacen en torno tuyo debes contemplarlas como desechos de tu asilo: es menester pasar más allá: la Naturaleza desnuda al que sale, tanto como al que entra. No puedes llevarte más de lo que contigo trajiste; y aun una gran parte de lo que aportaste a la vida tiene que ser dejado; te será quitada la piel, el más superficial de tus envoltorios; te será quitada la carne, y la sangre que la penetra y recorre todo el cuerpo; te serán quitados los huesos y los nervios, sostén de las partes fluidas y débiles. Este día, que te asusta tanto por ser el último, es el natalicio del día eterno. Deja tu carga. ¿Por qué vacilas, como si no hubieses nacido primero con este cuerpo, habiendo abandonado otro en el que estabas escondido? Dudas, retrocedes: también entonces fuiste expelido de la madre con gran esfuerzo. Gimes y lloras: es muy propio del que nace el llorar; sólo que entonces se te podía perdonar, porque eras novel e ignorante de todo. Al dejar el refugio caliente y blando de las entrañas maternas, te creó un aire más libre; después te hería el contacto de una mano dura, y tierno aún e ignorante de toda cosa, sentiste el estupor que causa un mundo desconocido; ahora no es para ti cosa nueva ser separado de aquello de lo cual antes formabas parte; abandona de buen grado unos miembros ya inútiles y deja este cuerpo que has habitado por tan largo tiempo: no tardará en ser despedazado, destruido, aniquilado ¿Por qué te entristeces? Así suele hacerse: siempre son destruidas las secundinas del recién nacido. ¿Por qué quieres estas cosas tanto como si fuesen tuyas? Sólo te cubren: llegará un día que te liberará de ese envoltorio maloliente y horrible.

Séneca. *Cartas Morales a Lucilio.* (II).
Ediciones Orbis. Buenos Aires.1984. pp. 129-130.

4. IMITEMOS A LOS DIOSES Y COMPORTÉMONOS CON TODOS LOS HOMBRES COMO HERMANOS

Debemos comportarnos con nuestros semejantes de la misma manera que se comportan con nosotros los dioses. Esto significa no sólo que no debemos hacer el mal, sino que debemos hacer el bien, inclusive a quienes nos hacen mal. Todos descendemos del mismo origen, somos miembros de un inmenso organismo, somos hermanos, y para bien nuestro y el bien del todo del que formamos parte, nuestras acciones deben estar acuñadas con el amor recíproco.

El primer acto verdadero de veneración hacia los dioses es creer en ellos, luego reconocerles la majestad y la bondad, sin la cual no hay majestad; saber que son ellos quienes gobiernan el mundo, lo regulan todo con su fuerza, protegen al género humano, olvidando a veces a los individuos en particular. Ellos no inflingen ni sufren el mal; por otra parte castigan algunos, les tienen las riendas y algunas veces conminan castigos bajo la apariencia de beneficio. ¿Quieres propiciarte a los dioses? Sé bueno. Quien los imita les rinde el culto debido. He ahí otro problema: ¿cómo debemos comportarnos con los hombres? ¿Qué hacemos? ¿Qué preceptos damos? ¿De no derramar sangre humana? Es muy poco no hacer el mal a quien debieras hacer el bien. Ciertamente es un gran mérito que el hombre sea transparente con relación a los demás. ¿Enseñamos a tender la mano al náufrago, a indicar el camino a quien se ha extraviado, a compartir el pan con quien tiene hambre? ¿Y por qué enumerar todas las acciones que se deben o no hacer, mientras puedo darles esta breve fórmula, que comprende todos los deberes del hombre? Todo lo que ves que encierra lo divino es lo humano, es un todo: somos miembros de un inmenso organismo. La naturaleza nos produce hermanos, generándonos de los mismos elementos y destinados a los mismos fines; ella puso en nosotros un sentimiento de amor recíproco con el que nos hizo sociables, dio a la vida una ley de equidad, igualdad y justicia y de acuerdo con los principios ideales de su ley, es cosa más miserable ofender que ser ofendido. Ella ordena que nuestras manos estén siempre prontas para socorrer. Mantengamos siempre este verso en el corazón y en los labios: "Soy hombre y nada de lo que es humano me parece extraño". Pongamos todo en común: hemos nacido para |una vida común|. Nuestra sociedad humana se parece justamente a una bóveda de piedras que no se cae justamente porque las piedras, oponiéndose unas a otras, se sostienen mutuamente y por lo mismo sostienen la bóveda

Séneca, *Cartas a Lucilo.*

EPICTETO

5. EL HOMBRE COMO OPCIÓN MORAL

Con Epicteto, el Estoicismo muestra que un esclavo puede ser filósofo y más "libre" que los libres en el sentido corriente de la palabra. Su excepcional personalidad moral y su innata vocación educativa fueron causa del notable éxito de su Escuela.

Como Sócrates, no quiso escribir nada. Pero afortunadamente, frecuentó su escuela el historiador Flavio Arriano que escribió y publicó muchas de las cosas que

expresaban el núcleo de su pensamiento. Además compuso un Manual en el que extrajo las cosas esenciales de la enseñanza de Epicteto.

Las Diatribas o Conversaciones de Epicteto, transcritas por Arriano, como también el Manual siempre han sido muy leídas en todos los tiempos. En efecto, son sondas de extraordinaria lucidez y profundidad del espíritu humano. Ellas recorren en sentido inverso exactamente, el camino seguido hoy por el hombre amante de la opulencia y en búsqueda constante de riqueza y poder. Por esto mismo Epicteto juega en cierto sentido el papel de la voz de la conciencia, que no puede callarse.

¿Qué es lo que se sirve de todo? La elección moral. ¿Qué se encarga de todo? La elección moral. ¿Qué destruye moralmente al hombre, sea con el hambre, sea con el lazo, sea lanzándolo desde un precipicio? La elección moral. Y entonces ¿cuál es lo más fuerte que hay en el hombre? Y, ¿cómo puede ser que lo que es coercible sea más fuerte de lo que es incoercible? ¿Qué puede por naturaleza impedir la facultad visual? La elección moral y los objetos que no dependen de la elección moral. Lo mismo vale para la facultad auditiva y para la del lenguaje. Y a la elección moral ¿qué puede por naturaleza impedirla? Ninguno de los objetos que no dependen de la elección moral: ella misma se impide cuando es desviada. Por eso, por sí misma se convierte en vicio o en virtud.

Y, por tanto, desde el momento que es una facultad tan potente y preeminente sobre todo lo demás, viene a decirnos que la carne es superior a cualesquier otra realidad. Ni siquiera si la carne misma se declarase superior, se la podría tolerar. Pues bien, ¿qué cosa es, Epicuro, que hace esta afirmación? ¿Lo que has escrito Sobre el Fin, La Física y Sobre el Canon? ¿Que te animó a dejarte crecer la barba? ¿Que escribe, cercano a la muerte: "Viviendo el último día que es también un día feliz..."? ¿La carne, o la elección moral? Y, entonces, ¿puede sostener que haya algo superior a la elección moral, sin ser loco? ¿Estás verdaderamente ciego y sordo?

¿Y entonces? ¿Se busca tal vez despreciar las demás facultades? ¡En absoluto! ¿Se sostiene quizá que no hay ninguna utilidad ni progreso fuera de las facultades de la elección moral? ¡De ninguna manera! Sería necedad, impiedad e ingratitud hacia Dios, Se atribuye, seguramente, a cada cosa su valor.

Epicteto, *Diatribas*, II, 23.

6. SOBRE LO QUE DEPENDE DE NOSOTROS Y DE LO QUE NO DEPENDE DE NOSOTROS

El pasaje que viene a continuación muestra, así sea sumariamente, un mapa casi completo de los temas de fondo de la filosofía de Epicteto. *El esquema lógico del discurso puede resumirse en los siguientes puntos:*

1) Entre todas las facultades, una sola es capaz de tomar como objeto a sí misma y comprenderse y comprender las otras cosas; tal es la facultad de razonar (la razón, el logos), la facultad de usar la representación

2) Como ésta es la facultad mucho más importante, los dioses la hicieron dependiente de nosotros, es decir, libre, mientras que todas las otras cosas (el cuerpo y todo lo que está relacionado con el cuerpo y los llamados bienes exteriores), no quisieron o no pudieron hacerlas dependientes de nosotros, es decir, ponerlas en nuestro poder.

—¿Qué dice Zeus? Epicteto, si hubiera sido posible, también el cuerpo tuyo y tus pobres sustancias hubiera liberado y exento de impedimentos. Pero –no ignorarlo-- este cuerpo no es tuyo: es fango hábilmente amasado. Y, dado que no pudimos hacer eso, te hemos dado una cierta parte de nosotros, la facultad de tender y de rechazar, de desear y de oponerse, es decir, en suma, la facultad de hacer uso de las representaciones; si te preocupas de ella y pones en ella lo que es tuyo, jamás estarás impedido, jamás cohibido, no te lamentarás, no reprenderás ni adularás a nadie. ¡Y entonces! ¿Te parece de poca importancia este don?

—"¡Nunca!".

—¿Serás feliz?

—"Sí, con la ayuda de losdioses".

—En cambio nosotros, aun pudiendo encargarnos de una sola cosa y a ella sola estar ligados, preferimos ocuparnos de muchas cosas y a muchas estar vinculados: al cuerpo, al patrimonio, al hermano, al amigo, al hijo, al esclavo. De tal forma, en cuanto ligados a muchas cosas, estamos recargados y arrastrados. En consecuencia, si el tiempo es desfavorable para la navegación, nos encontramos tensos y agitados, mirando alrededor en todo momento.

¿Qué viento sopla? Bóreas. Y ¿qué hay entre nosotros y él? Y Zefiro, ¿cuándo soplará?". Cuando a él le plazca, querido, o a Eolo. Dios no te ha constituido a ti administrador de los vientos sino a Eolo. Entonces, ¿qué hacer? Es necesario mejorar lo que

está a nuestro alcance y hacer uso de las demás cosas como lo pide la naturaleza. ¿Y cómo lo pide la naturaleza? Como Dios quiere.

—¿Sólo a mí se me debe cortar la cabeza ahora?

—¿Cómo? ¿Quisieras que a todos se les cortara la cabeza, para consuelo tuyo? ¿No quieres poner el cuello como el Laterano[1] en Roma a quien Nerón mandó decapitar? Puso el cuello y, en efecto, lo golpearon; y como el golpe no fue muy fuerte, retrocedió por un momento, pero inmediatamente puso la cabeza. Poco tiempo atrás había ido donde él Epafrodito[2], liberto de Nerón, y le había preguntado la razón de la decisión tomada con respecto sobre el príncipe. "Si quiero –le respondió– la daré a tu amo en persona".

Entonces ¿qué es necesario tener a mano en tales circunstancias? Qué otra cosa sino esta pregunta: ¿qué es mío y qué no es mío? ¿Qué está en mi poder y qué no lo está? Debo morir: ¿quizá entre gemidos? Debo ser encadenado: ¿quizá entre lamentos? Debo irme al exilio: pues bien, ¿qué me impide para dirigirme hacia él riendo, de buen ánimo y sereno?

—"Dime el secreto".

—No lo digo; en efecto, esto depende de mí.

—"Pero yo te encadenaré".

—Hombre, ¿qué dices? ¡¿A mí?! Pondrás entre cadenas mi pierna; mi elección moral de fondo, ni siquiera Zeus puede vencerla[3].

—"Te meteré en la cárcel".

—Meterás mi cuerpo.

—"Te haré cortar la cabeza".

—Y ¿cuándo te he dicho que soy el único cuya cabeza no puede ser cortada?

Sobre estas cosas deberían reflexionar los que se dedican a la filosofía, para su adiestramiento deberían escribir estas cosas todos los días.

Epicteto, *Diatribas*, II, 23.

[1] Este personaje, cónsul designado, fue decapitado por orden de Nerón, por haber tomado parte en la conjura de Pisón, en el año 65 d.C.

[2] Epafrodito fue por un cierto tiempo señor de Epicteto.

[3] Puede ser una alusión a un hecho autobiográfico. Epicteto era cojo, y, según algunos testimonios (cf. Celso, en Orígnes, *Contra Celso*, VII, 53) fue el mismo Epafrodito quien le rompió la pierna.

MARCO AURELIO

7. PENSAMIENTOS

Marco Aurelio fue la última gran figura de la Stoá. Luego de haberse encarnado en Epicteto, la Stoá tomó cuerpo en un emperador romano. Una demostración de que sus ideas sobre la igualdad de todos los hombres, se habían practicado en la virtud del Estoico.

Los Pensamientos de Marco Aurelio son una serie de fragmentos o como se dice también, con una imagen literaria, "astillas" escritas de modo penetrante y cautivador con frecuencia.

La vida se presenta como un flujo de todas las cosas hacia la disolución, como la vanidad de una continua repetición. Pero más allá de su aparente nulidad, tienen su propio sentido, miradas desde la humanidad del todo.

La vida del hombre, análogamente, adquiere un sentido preciso en la dimensión moral y sus acciones revisten un significado concreto. Las adversidades mismas no aplastan al hombre porque el alma puede dominarlas y someterlas precisamente en la dimensión moral.

En Marco Aurelio resuenan algunos concretos cristianos que él, sin embargo, no presenta como tales, manteniendo las distancias con los cristianos.

Nótese por ejemplo todo lo que él dice sobre el perdón a los otros, la oración a los dioses, en los pasajes que se traen.

Característica de Marco Aurelio es la concepción del refugio en la interioridad del alma, en parte intelectiva. Ella es como nuestro Daimon y llega ser absolutamente invencible, si quiere.

7.1. El rápido flujo de todas las cosas y la superación de éstas en la visión de la realidad adquirida por la filosofía

La vida humana tiene la duración de un instante, la sustancia fluida, las sensaciones oscuras, la trabazón del cuerpo entero corruptible, el alma errabunda, la fortuna incierta, la fama casual, en pocas palabras, lo referente al cuerpo es una corriente que pasa, lo que respecta al alma, sueño y vanidad. La existencia es batalla y tregua en tierra extranjera; la gloria póstuma olvido.

¿Qué nos queda, entonces, que pueda escoltarnos? Única y solamente la filosofía. Y esta consiste en conservar incontaminado tu genio interior de cualquier insulto y daño, superior al dolor y al placer; en el no actuar más sin consideración, con falsedad o hipocresía, en no necesitar que otros obren o no; además en estar preparado a acoger cualquier acontecimiento y destino como algo proveniente de donde él mismo ha venido y, sobre todo, firme en esperar la muerte serenamente, como algo no diverso de la disolución de aquellos átomos de los cuales todo ser animado está compuesto. Si, por tanto, a tales elementos para nada es dañoso trasmutarse de continuo, uno en otro, ¿por qué motivo se deberá temer la transformación de todas las cosas y su disolución? Eso sucede según la naturaleza, y nada de cuanto sucede conforme a la naturaleza es malo.

7.2. La parte más elevada de nuestra alma no es dominada por la adversidad sino que ella la domina

Cuando el órgano que domina dentro de nosotros es conforme a la naturaleza su actitud frente a los acontecimientos es tal que se puede dirigir siempre con facilidad hacia lo que es posible y está permitido, puesto que no tiene preferencia por ninguna materia determinada, sino que tiende siempre, con ciertas condiciones, hacia su meta. Cuando algún obstáculo se pone delante, lo sobrepasa, así como las llamas hacen lo propio con lo que encuentran. Una pequeña lámpara quedaría ahogada, pero una grande llama domina enseguida todo cuanto se le arroje encima y lo consume; antes, le sirve de alimento para elevarse más.

7.3. La paz que el hombre puede alcanzar en lo íntimo de la propia alma

Algunos buscan retirarse a los campos, al mar, sobre los montes, y también tú deseas ardientemente estos lugares, por costumbre; pero todo eso es propio de un hombre vulgar e ignorante, pues tú puedes, cuando lo quieras, retirarte en ti mismo. En efecto, el hombre no se puede retirar a algún lugar donde haya tranquilidad mayor o absoluta calma, sino en lo íntimo de su propia alma, y especialmente para quien tiene en sí la idea que, con tan sólo contemplarla, inmediatamente alcanza la paz del propio espíritu. Y por paz no entiendo otra cosa que el buen orden. Recógete, pues, con frecuencia en esta soledad y renuévate con las meditaciones, a las cuales recurres.

Sin embargo, estas deben ser concisas y sencillas y tales que, con sólo hallarlas, baste para sacar de ti la melancolía y para dejarte sin rencores. ¿A qué recurrirás? ¿A la mal-

dad de los hombres? Recuerda la sentencia que afirma los seres racionales han nacido el uno para el otro, que la paciencia es también parte de la justicia, que cometen errores sin quererlo; y si piensas cuántos, después de haber sido combatidos, engañados, detestados, golpeados, ahora son reducidos a cenizas, te calmarás ciertamente.

¿O recurrirás al que te ha reservado para el orden universal?

Y entonces acuérdate del dilema: "o providencia o átomos", y de todas las razones con las que se ha demostrado que el mundo es como una ciudad.

¿O te turbará todavía lo relacionado con el cuerpo?

Entonces reflexiona que la razón, una vez que se haya extraído y hecha consciente del propio poder, no se mezcla con los movimientos suaves o violentos de los sentidos, y recuerda lo que has oído y probado en torno al placer y al dolor.

¿O te trastornará la ambición?

Entonces observa cómo el olvido desciende rápidamente y todo lo rodea el abismo inconmensurable del tiempo, la vanidad del eco, la inconstancia, la desconsideración de quien parece distribuir la alabanza, y la angustia del lugar donde está circunscrita tu fama; piensa que la tierra entera no es sino un punto y de éste una parte es el rincón donde tú estás [...]

El mundo es transformación; la vida, opinión.

Marco Aurelio, *Los pensamientos*.

Capítulo XV

NEOESCEPTICISMO, NEOARISTOTELISMO, PLATONISMO MEDIO, NEOPITAGORISMO, EL "CORPUS HERMETICUM", Y LOS "ORÁCULOS CALDEOS"

I – El *renacimiento del pirronismo, el neoescepticismo de* Enesidemo *y de* Sexto Empírico

Las categoriás de la duda de Enesidemo
→§ 1

• Luego del giro ecléctico de la Academia, la doctrina escéptica encontró expresión autónoma en Enesidemo de Cnossos, quien buscó remontarse directamente a Pirrón. La tesis básica de Enesidemo es que cada cosa "no es más esto que aquello". Para demostrar esta tesis y refutar a quienes la negaban, compuso una tabla de las supremas "categorías de la duda", que los antiguos llamaban "tropos" con los que buscaba recoger de modo sistemático los diversos motivos por los cuales se demuestra que no puede existir un conocimiento verdadero. En particular negaba la "relación casual" entre los fenómenos y por lo tanto el razonamiento científico que se basa justamente en la búsqueda de las causas.

Tal posición desembocaba en una forma de Heraclitismo, porque la realidad sin ningún vínculo estructural de causa-efecto y sin una estabilidad sustancial, se reduce a los fenómenos que fluyen perennemente.

El fenomenismo de Sexto Empírico y su concepción de la felicidad
→§ 2

• El escepticismo de Sexto Empírico se formula de la siguiente manera:

— de un lado, postula la existencia de un objeto externo, existente por sí mismo, del cual no se puede decir nada;

— de otro lado, postula la existencia del fenómeno, es decir, aquello que aparece del objeto al sujeto y que se piensa que es una copia del objeto mismo.

Estamos capacitados para pronunciarnos sobre los fenómenos pero debemos suspender el juicio sobre la realidad externa (sobre el objeto en sí).

De esta concepción brota una ética que no se funda sobre el razonamiento y los principios firmes (dogmas) sino sobre el sentido común y sobre lo que la experiencia sugiere de vez en cuando. El hombre debe seguir las sugerencias proporcionadas por su naturaleza, por sus impulsos, por las leyes del lugar en donde se encuentra y no permanecer inactivo.

La suspensión del juicio tiene una gran importancia para el hombre, en cuanto produce un estado de *ataraxia* (imperturbabilidad) que, unido a la *metriopatía* (la justa moderación de las afecciones a las que se está expuesto), realiza el estado de vida feliz, posible para el hombre.

1. Enesidemo y el replanteamiento del Pirronismo

El giro ecléctico–dogmático de la Academia y sobre todo las tomas de posición de tipo estoico de Antíoco, obligaron a algunos pensadores, convencidos aún de la validez de algunas posiciones escépticas presentadas como valiosas por Arcesilao y Carnéades, a denunciar el nuevo dogmatismo y a repensar, de manera aún más radical, las posiciones escépticas. Por este motivo, Enesidemo de Cnosos abrió en Alejandría una nueva Escuela escéptica, eligiendo como punto de referencia ya no un pensador ligado a la Academia, comprometida ahora definitivamente, sino a un pensador que, releído de un modo particular, podía inspirar y alimentar, mejor que todos los otros, el nuevo Escepticismo. Este modelo fue encontrado en Pirrón y los *Razonamientos pirronianos* de Enesidemo se convirtieron en el manifiesto del nuevo movimiento. La obra, con su elocuente programa inspirador, suena a desafío. Todos los elementos que poseemos parecen sugerir como fecha de composición del escrito, los años alrededor del 43 d.C., inmediatamente después de la muerte de Cicerón.

La tesis de base de Enesidemo es que cada cosa *"no es más esto que aquello"*, lo que implicaba la negación de la validez del principio de identidad, de no-contradicción y del tercer excluido, por lo tanto implicaba la negación de la sustancia y de la estabilidad en el ser de las cosas y por lo mismo conllevaba su total indeterminación, o como afirma el mismo Enesidemo, su "desorden" y su "confusión".

Justamente esta es la condición de las cosas que, programáticamente, Enesidemo intentó hacer surgir mostrando, en primer lugar, que siempre es posible contraponer a la aparente fuerza persuasiva de las cosas, consideraciones dotadas de igual grado de cre-

dibilidad que anulaban (o por lo menos contrabalanceaban en sentido opuesto) aquella aparente fuerza persuasiva. Con este fin, compuso la que nosotros modernos podemos llamar tabla de las supremas categorías de la duda y que los antiguos llamaban "tropos" o "modos" que llevan a la suspensión del juicio.

Esta es la tabla de los "tropos" que ha llegado a ser muy célebre:

1) los diversos seres vivos tienen constituciones de los sentidos diferentes, que suponen sensaciones que contrastan entre sí;

2) pero aunque nos limitáramos sólo a los hombres, notamos entre ellos tal diversidad en el cuerpo y en lo que se llama alma, que implica diversidades radicales también en las sensaciones, pensamientos, sentimientos y en las actitudes prácticas;

3) también en el hombre individual la estructura de los diversos sentidos es diversa, al punto que implican sensaciones contrastantes entre ellas;

4) y siempre en el individuo, las disposiciones, los estados de ánimo, y las situaciones (y por lo mismo las representaciones relativas a ellas) son bastantes cambiantes;

5) los hombres tienen opiniones diversas sobre todas las cosas (valores morales, dioses, leyes) según tengan diversa educación y pertenezcan a pueblos distintos;

6) no hay cosa alguna que aparezca en su pureza, porque todo está mezclado con el resto y, por consiguiente, nuestra representación resulta así también mezclada;

7) las distancias y las posiciones en las que se encuentren los objetos, condicionan las representaciones que tengamos de ellos;

8) los efectos que producen las cosas varían de acuerdo con su cantidad;

9) todas las cosas son aprehendidas por nosotros en relación con otras y nunca por sí mismas;

10) los fenómenos cambian nuestros juicios de acuerdo con la frecuencia o rareza con que aparezcan;

11) por todos estos motivos, pues, se impone la "suspensión del juicio" (*epoché*).

La compilación de esta tabla no representa sino una primera contribución de Enesidemo al relanzamiento del pirronismo En efecto, nuestro filósofo, buscó reconstruir el mapa de las dificultades que impiden la construcción de una ciencia, e intentó demoler, de modo sistemático, las condiciones y los fundamentos que postula la ciencia.

Ahora bien, la posibilidad de la ciencia supone, por lo general, tres cosas:

a) la existencia de la verdad;

b) la existencia de las causas (de los principios o razones causales);

c) la posibilidad de una inferencia metafenoménica, es decir, la posibilidad de comprender las cosas que se ven como "signos" (efectos) de cosas que no se ven (y que deben ser postuladas justamente como causas necesarias para explicar las cosas que se ven).

Enesidemo buscó demoler estos tres puntos firmes, insistiendo sobre todo en el segundo. También con este propósito buscó redactar una tabla de "tropos" es decir, de errores típicos en los que cae el que quiere buscar la "causa de las cosas".

Con la denuncia de la pretensión de encontrar las causas de los fenómenos, se pasa al tema de la *inferencia* o para decirlo con lenguaje antiguo, al problema de los "signos" al que Enesidemo dedicó un análisis específico, quizá el primero que se haya hecho en el ámbito del pensamiento antiguo.

El núcleo fundamental de su pensamiento es: en el momento en que se pretende interpretar un fenómeno como "signo" ya se lo pone en un plano metafenoménico en cuanto se comprende dicho fenómeno como efecto (que aparece) de una causa (que no aparece), es decir, se supone sin más (indebidamente) la existencia de un nexo ontológico causa-efecto y su validez universal.

Sexto Empírico nos refiere que Enesidemo unió su escepticismo con el Heraclitismo y en sus *Esbozos pirronianos* escribe textualmente: "Enesidemo decía que la orientación escéptica es un camino que conduce a la filosofía heracleana". Y se comprende. En efecto, desde el momento en que Enesidemo resuelve el ser en el aparecer, en "en sí" en el "para nosotros", la sustancia en el accidente (como lo hacía Pirrón), quitaba el fondo estable del ser y de la sustancia y por consiguiente, debía desembocar en el Heraclitismo o mejor en aquella forma de Heraclitismo que, dejando de lado la ontología del *logos* y de la armonía de los contrarios, ponía el acento sobre la movilidad y la inestabilidad de todas las cosas, como ya lo había hecho Cratilo. (Pirrón, en cambio, como se vio, había desembocado en una forma de Eleatismo negativo, paralela a ésta).

Enesidemo debió también ocuparse a fondo de las ideas morales, sobre todo con el fin de demoler las doctrinas de los adversarios en este campo. Negó que los conceptos de bien, de mal y de indiferentes, (preferibles y no preferibles), entraran en el dominio de la comprensión humana y de la conciencia. Criticó, además, la validez de las concepciones propuestas por los dogmáticos relativas a la virtud. Finalmente, él mismo puso en duda sistemáticamente la posibilidad de buscar como finalidad la felicidad, el placer, la sabiduría o algo por el estilo, oponiéndose a todas las Escuelas filosóficas; sostuvo, sin términos medios, la no–existencia de un *telos* es decir, de una "finalidad". La única finalidad,

para él, como para los Escépticos anteriores, podía ser, a lo sumo, la misma "suspensión del juicio", con el estado de "imperturbabilidad" que le sigue.

2. El Escepticismo de Sexto Empírico

Estamos poco informados sobre el Escepticismo luego de Enesidemo. Conocemos bien a Sexto Empírico (cuyas obras principales han llegado hasta nosotros), quien vivió casi dos siglos después de Enesidemo.

Sexto vivió, efectivamente, en la segunda mitad del s. II d.C. No sabemos donde enseñó. Parece que la Escuela se hubiera desplazado de Alejandría ya con el maestro de Sexto. Además de los *Esbozos pirronianos*, de Sexto nos han llegado dos obras (*Contra los Matemáticos* en seis libros y *Contra los Dogmáticos* en cinco libros) citados comúnmente con el titulo unitario de *Contra los Matemáticos* (matemáticos son aquellos que profesan artes y ciencias) y con una numeración seguida de los libros de uno a once.

El fenomenismo de Sexto resulta ahora formulado en términos claramente dualistas: el fenómeno llega a ser la impresión o afección sensible del sujeto y como tal se contrapone al objeto, a la "cosa externa", es decir, a la cosa que es distinta del sujeto y que se presupone que es la causa de la afección sensible del sujeto. Así puede afirmarse que, mientras que el fenomenismo de Pirrón y de Enesidemo era un fenomenismo absoluto y por ende metafísico, en cuanto resolvía el ser en el aparecer (recuérdese que el fenomenismo de Pirrón llevaba expresamente a la admisión de una "naturaleza de lo divino y del bien", que vive eternamente y de la cual "proviene para el hombre la vida más igual" y que el fenomenismo de Enesidemo llevaba también expresamente a una visión heracleana de lo real), el fenomenismo de Sexto Empírico era, en cambio, un fenomenismo de carácter *refinadamente empírico y antimetafísico*: el fenómeno, como mera afección del sujeto, no resume en sí toda la realidad, sino que deja fuera de sí "el objeto externo" que es declarado, si no incognoscible de derecho (afirmación que sería una forma de dogmatismo negativo) sí por lo menos no conocido de hecho.

Sexto admite la licitud del hecho que el Escéptico asienta a algunas cosas, es decir, *a las afecciones unidas a las representaciones sensoriales*; es decir, se trata de un asentimiento puramente empírico y como tal no dogmático.

La fusión de los elementos del Escepticismo con los de la medicina empírica conllevó, también en el campo de la ética, un relieve notable de las posiciones del Pirronismo

original. Sexto, en efecto, construye una especie de ética del sentido común, muy elemental y voluntariamente primitiva.

Vivir conforme a la experiencia común y según la "costumbre" es posible, según Sexto, si se conforma con estas cuatro reglas elementales:

a) seguir las indicaciones de la naturaleza;

b) seguir los impulsos de nuestras afecciones que nos llevan, por ejemplo, a comer cuando sentimos hambre, a beber cuando sentimos sed;

c) respetar las leyes, costumbres y el código moral del propio país;

d) no permanecer inactivos, sino ejercer un arte.

El Escepticismo empírico, por consiguiente, predica no la "apatía" sino la "metropatía", es decir, la moderación de las afecciones que se experimentan por necesidad. También el Escéptico siente hambre, frío, y otras afecciones semejantes, pero negándose a juzgarlas males objetivos por naturaleza, se limita a la perturbación que se sigue de tales afecciones. Que el Escéptico tenga que ser absolutamente "impasible" es una idea que Sexto no puede tomar en consideración con base en la experiencia que ha sido revaluada.

Además, la revaluación de la vida común conlleva también una revaluación de lo útil. La finalidad por la que se cultivan las artes está explícitamente indicada en lo "útil para la vida" (recuérdese que el cultivo de las artes es el cuarto precepto de la ética empírica de Sexto).

Finalmente, es digno de anotar el hecho que llegar a la "imperturbabilidad", es decir, a la "ataraxia", es presentado por Sexto como la consecuencia causal de la renuncia del Escéptico a juzgar sobre la verdad, es decir, como la consecuencia causal e inesperada de la suspensión del juicio. Sexto escribe: "Los Escépticos esperaban conseguir la imperturbabilidad dirimiendo la desigualdad que se da entre los datos del sentido y los de la razón; pero al no lograrlo, suspendieron el juicio y a esta suspensión, como por azar, se siguió la imperturbabilidad, como la sombra al cuerpo". [Texto 1]

3. El fin del Escepticismo antiguo

Con Sexto Empírico, el Escepticismo al tiempo que celebra su triunfo, celebra igualmente su propia destrucción.

Pero destruyéndose, no destruyó la filosofía antigua que presenta aún un tramo de gloriosa historia después de él. El destruyó una cierta filosofía, o mejor, aquella menta-

lidad dogmática creada por los grandes sistemas helenísticos, sobre todo por el sistema estoico. Y es muy indicativo el hecho que el Escepticismo, en sus diversas formas, nazca, se desarrolle y muera en sincronía con el nacimiento, el desarrollo y la desaparición de los grandes sistemas helenísticos.

Después de Sexto, la filosofías retoma el camino hacia otras playas.

II – El *renacimiento del aristotelismo desde Andrónico hasta Alejandro de Afrodisia*

Aristóteles publicado por Andrónico
→§ 1

• El renacimiento del pensamiento aristotélico se debe, en gran parte, a la edición de las obras de la escuela del Estagirita, la primera en absoluto, hecha por Andrónico de Rodas (s. I a.C.).

• Luego de esta edición, se formó una tradición de comentarios que tuvo su máximo exponente en Alejandro de Afrodisia.

Alejandro de Afrodisia y la doctrina sobre el entendimiento
→§ 2

La contribución más importante de Alejandro miran a la *noética* (es decir, a la doctrina del entendimiento) Dice que Aristóteles admite tres géneros de entendimientos: el entendimiento material, pura posibilidad de conocer todas las cosas; el entendimiento adquirido o *in habitu* que es el entendimiento puesto en acto por el hábito de pensar; el entendimiento agente o productivo, del que depende la actividad de pensar del entendimiento material y por lo mismo su llegar a estar *in habitu*.

El entendimiento agente, para Alejandro, sería Dios mismo y por ende único para todos. Dios, en efecto, en cuanto pensamiento de pensamiento, es simultáneamente inteligible supremo y entendimiento supremo: en cuanto inteligible supremo es causa de la inteligibilidad de todas las cosas, en cuanto entendimiento supremo es la realidad que pone en acto nuestro intelecto. Pero para que esto acontezca, es necesario postular una relación directa, un roce entre Dios y nosotros, que desemboque en una "asimilación" de nuestro entendimiento con el "entendimiento divino".

1. La edición del "Corpus Aristotelicum" hecha por Andrónico.

Habíamos ya aludido arriba a las vicisitudes novelescas sufridas por las obras "esotéricas" de Aristóteles. Retomando cuanto habíamos dicho ya y completándolo, podemos retomar las etapas sobresalientes de aquellas vicisitudes del modo siguiente:

a) Neleo (nombrado por Teofrasto heredero de la biblioteca del Peripato), se llevó los escritos aristotélicos a su ciudad natal, Escepsis, en el Asia Menor, en donde no fueron ni usados ni sistematizados.

b) Ciertamente se había hecho algunas copias de esos escritos (o al menos algunas partes de los mismos. Copias de los esotéricos debían encontrarse además de en Atenas, en la biblioteca de Alejandría y probablemente también en Rodas, la patria del peripatético Eudemo) pero debían haber quedado como letra muerta, dado que resulta que no fueron leídas, estudiadas a fondo y asimiladas por ninguno de los filósofos de la edad helenística.



Detalle de las ruinas de la Acrópolis de Rodas: en primer plano, [illegible] del templo corinto de Artemisa; en el fondo, las columnas dóricas del templo de Apolo.

c) El retomar los esotéricos de Aristóteles fue obra de Apelicón, quien procedió además a su publicación pero de modo bastante incorrecto, de manera que permanecieron poco comprensibles.

d) Los preciosos manuscritos de Aristóteles fueron confiscados luego por Silas y llevados a Roma, en donde el gramático Tiranión se dedicó a un trabajo sistemático de reordenamiento (pero que no pudo terminar).

e) Algunas copias de obras esotéricas se pusieron en circulación en Roma por obra de libreros pero se trató, una vez más, de copias bastante incorrectas, hechas con una finalidad lucrativa por amanuenses desmañados.

f) La edición sistemática de los escritos de Aristóteles fue obra de Andrónico de Rodas (en el período de veinte años

después de la muerte de Cicerón) quien igualmente compiló los catálogos argumentados, realizando el trabajo que debía constituir la premisa indispensable, además del fundamento, del renacimiento del aristotelismo.

Andrónico no se limitó a dar una lectura inteligible de los textos sino que además se preocupó por reagrupar los escritos que trataban la misma materia y de reordenarlos con base en su contenido, justamente, de la manera más orgánica posible. Unió algunos tratados que eran más o menos autónomos (y que tenían su título particular) a tratados de mayor amplitud y que estaban dedicados a los mismos argumentos. A veces dio además nuevos títulos a las obras así organizadas. Por ejemplo, es bastante probable que la organización de todas las obras lógicas en un solo *corpus* se remonte a él. De modo semejante procedió con los varios escritos de carácter físico, metafísico, ético, político, estético y retórico. El ordenamiento general y particular que Andrónico dio al *Corpus Aristotelicum* quedó como definitivo. Ese ordenamiento condicionó toda la tradición posterior y también las ediciones modernas. En síntesis: la edición de Andrónico, como lo dijimos arriba, estaba destinada en verdad a "hacer época" en todos los sentidos.

A diferencia de las obras "exotéricas" publicadas por Aristóteles, las "esotéricas" que eran justamente las lecciones destinadas al uso interno de la Escuela, eran bastante difíciles y con frecuencia oscuras. Era necesario reconstruir el sentido de estas obras. Se hacía necesario predisponer aquel trabajo de mediación que se hacía en las lecciones en el antiguo Peripato. Así nació el "comentario" que poco a poco se hizo mas refinado hasta llegar a la explicación de cada frase del texto aristotélico.

Andrónico y los Peripatéticos del s. I a.C. influenciados por él, prepararon el camino con paráfrasis, monografías y exposiciones sintetizadoras. Pero el comentario se fortaleció con los Aristotélicos de los dos primeros siglos de la era crisitiana y de comienzos del s. III, e hizo un género literario con el que se debía leer y entender a Aristóteles. Sobre todos los Peripatéticos de esta época sobresale Alejandro de Afrodisia, que se impuso con autoridad en la materia y llegó a ser el comentador por excelencia. Debemos hablar de él.

2. Alejandro de Afrodisia y su noética

Sobre la vida de Alejandro se sabe muy poco. Parece que tuvo una cátedra de filosofía en Atenas entre el 198 y el 211 d.C. bajo Septimio Severo. De los numerosos cometarios escritos por él nos han llegado el comentario de los *Analíticos Primeros* (*Libro* I) el de los *Tópicos*, el de la *Meteorología*, de la *Metafísica* (según los estudiosos, sin embargo, sólo la parte que concierne a los libros I–V sería auténtica) y el del tratado *Sobre la Sensación*.

Alejandro es conocido sobre todo por su interpretación de la teoría del entendimiento y sus ideas sobre la materia tuvieron notable influjo sobre el pensamiento del Medioevo y hasta sobre el pensamiento del Renacimiento. Por este motivo debemos ocuparnos de esto.

Alejandro distinguió tres clases de entendimiento en el hombre:

a) el entendimiento físico o material, que es pura posibilidad y potencia para conocer todas las cosas;

b) el entendimiento adquirido o *in habitu* que, mediante la realización de su potencialidad, posee su perfección, es decir, el hábito de pensar, es decir, de abstraer la forma de la materia;

c) el entendimiento agente o productivo, es decir, la causa que hace posible al entendimiento material la actividad de pensar y por lo tanto de llegar a ser entendimiento *in habitu*.

Ahora bien, Alejandro se separa del Estagirita porque no admite que el "entendimiento agente" esté "en nuestra alma" y por *hacer del mismo una entidad única para todos los hombres y* además *porque lo identifica con el primer principio*, es decir, con el Motor Inmóvil, que es Pensamiento de pensamiento.

Se plantea entonces el problema de cómo el entendimiento agente, que es Dios, puede hacer que el entendimiento material llegue a ser entendimiento *in habitu*, es decir, que el entendimiento material adquiera el hábito de la abstracción. Alejandro propone dos soluciones al problema, que se integran mutuamente.

El entendimiento agente, por su naturaleza, o *Inteligible supremo* o *Entendimiento supremo* y es la causa del hábito de abstracción sea a) como Inteligible supremo, sea b) como Entendimiento supremo.

a) Como Inteligible supremo, el Entendimiento productivo es causa y condición del hábito de abstracción de nuestro entendimiento en cuanto es causa de la inteligibilidad de todas las otras cosas, es la forma suprema que da forma a todas las otras cosas por ser el Inteligible por excelencia. (Y nuestro entendimiento conoce las cosas solo justamente en la medida en que son inteligibles y tienen forma y el hábito de la abstracción no es otra cosa que la capacidad de captar el inteligible y la forma).

b) Pero el Entendimiento productivo causa el hábito abstractivo de nuestro entendimiento también como Entendimiento supremo o mejor, como Inteligible supremo que por su naturaleza es *también Entendimiento supremo*. Es una acción directa e inmediata del entendimiento productivo sobre el entendimiento material que es postulada como nece-

saria por Alejandro, además de la acción indirecta y mediata, que se examinó arriba.

Para que el entendimiento productivo pueda actuar en esta materia, es necesario que entre en nuestra alma y que por lo tanto esté en nosotros. Pero teniendo en cuenta la identificación realizada por Alejandro entre Entendimiento productivo y la Causa primera, es decir, Dios, se debe tratar de una presencia que "viene de afuera" y que nos es parte constitutiva de nuestra alma.

La participación inmediata en el Entendimiento divino ("el entendimiento que viene de afuera") es, pues, la condición *sine qua non* del conocimiento humano. Además es claro que el contacto de nuestro entendimiento con el entendimiento divino no puede ser sino inmediato y por ende de carácter intuitivo. Alejandro habla precisamente de una "asimilación de nuestro entendimiento con el entendimiento divino", empleando un leguaje que se asemeja a los del Platonismo Medio.

Pero para poder satisfacer a estas nuevas exigencias místicas, el Aristotelismo debía transformarse profundamente y hacer suyos los elementos del Platonismo y por ende perder la propia identidad. Por lo tanto, se comprende que el Aristotelismo, después de Alejandro, haya podido sobrevivir pero sólo como momento propedéutico del Platonismo. En este sentido, en efecto, leyeron y comentaron a Aristóteles los comentadores neoplatónicos alejandrinos. Con Alejandro, pues, termina la tradición aristotélica como tal.

III – El *platonismo medio*

Nacimiento del Platonismo Medio
→§ 1

• Con la destrucción de la sede de la Academia en el 86 a.C. la escuela de Platón cesaba en su actividad regular en Atenas, pero el Platonismo resurgía con nuevas características en Alejandría, en la segunda mitad del s. I a.C. con Eudoro y luego se difundía un poco por todas partes en los s. I-II d.C. por obra de personajes como Trasilo, Plutarco de Queronea, Gayo, Albino, Apuleyo, Teón y Ático.

Características filosóficas del Platonismo Medio
→§ 2-4

• Las características de esta nueva estación del Platonismo, llamado Platonismo Medio, son:

1) la recuperación de la dimensión de lo suprasensible;

2) la interpretación de las Ideas platónicas como objetos del pensamiento de Dios;

3) la reformulación de la ética en clave religiosa de acuerdo con el principio de la "imitación de Dios", o de la "asimilación con Dios".

Este movimiento es importante sea para la comprensión del primer pensamiento cristiano, sea para la comprensión del Neoplatonismo, cuyo nacimiento preparó.

1. El Platonismo Medio en Alejandría y su difusión

En el año 86 a.C. Silas, que conquistó a Atenas, "puso las manos sobre los bosques sagrados e hizo talar los árboles de la Academia, el más verde de los suburbios urbanos, así como los del Liceo". Así la Academia sufrió una devastación de su sede, además del progresivo vaciamiento interno del propio mensaje, que culminó con el Eclecticismo de Antíoco que acogió incluso algunos dogmas de la Stoá.

Pero poco después, el Platonismo renacía en Alejandría con Eudoro (en la segunda mitad del s. I a.C.) y se expandió luego un poco por todas partes, acrecentando poco a poco la propia consistencia e incidencia, hasta culminar en la gran síntesis de Plotino en el s. III d.C. Ahora, el Platonismo que va del s. I a.C. a todo el s. II d.C. no tiene las características del viejo platonismo y no tiene aún las que sólo Plotino sabrá imprimirle y por lo mismo los estudiosos le han atribuido el nombre de "Platonismo Medio" que significa precisamente Platonismo que está en medio del viejo y del nuevo.

2. Características del Platonismo Medio

a) El Platonismo Medio recupera lo suprasensible, lo inmaterial y lo trascendente y rompe claramente los puentes con el materialismo dominante desde hacía bastante tiempo.

b) Una consecuencia lógica de esta recuperación fue la repropuesta de la teoría de las Ideas. Algunos Platónicos Medios, mejor, la reinterpretaron a fondo, buscando integrar la posición asumida por Platón a este respecto con la de Aristóteles. Albino y su círculo consideraron las Ideas en su aspecto trascendente como "pensamientos de Dios" (el mundo de lo Inteligible se identificó con la actividad y el contenido de la Inteligencia suprema), y en su aspecto inmanente como "formas" de las cosas. Por consecuencia lógica, la transformación de la teoría de las Ideas fue acompañada por una transformación paralela de la concepción de toda la estructura del mundo de lo incorpóreo, con resultados que preludian claramente al Neoplatonismo.

c) Los Platónicos medios consideraron el *Timeo* como texto de referencia y del que tomaron el esquema mismo para el replanteamiento de la doctrina platónica. En efecto, el *Timeo* era el diálogo que ofrecía la trama más larga y más sólida para la difícil tarea de reducir la filosofía platónica a un sistema.

d) La "doctrina de los principios" del Platón esotérico, es decir, la doctrina de la Mónada y la Díada, fue retomada en parte, pero permaneció decididamente en el trasfondo. Ella tuvo más importancia en el ámbito del movimiento pitagórico paralelo.

e) El problema ético continuó siendo preeminente para los Platónicos medios como también para los filósofos de la edad anterior, pero fue repropuesto y fundamentado de nuevo. El santo y seña de los Platónicos medios fue "sigue a Dios", "asimílate a Dios", "imita a Dios". El redescubrimiento de la trascendencia debía, lógicamente, modificar, poco a poco, toda la visión de la vida que había sido propuesta en la edad helenística. Precisamente los Platónicos medios, todos de acuerdo, reconocieron la clave auténtica de la vida moral en la asimilación a lo divino trascendente e incorpóreo.

3. Representates del Platonismo Medio

La actividad de Trasilo a cuyo nombre esta unida la división de los diálogos platónicos en tetralogías, se sitúa en la primera mitad del s. I d.C.

A caballo entre el s. I y el II d.C. se sitúa a Plutarco de Queronea, discípulo del egipcio Ammonio, que había constituido en Atenas un círculo de Platónicos.

En la primera mitad del s. II d.C. vivió Gayo, a cuya escuela se unen según parece Albino y Apuleyo,

Muchos platónicos, entre los que sobresalieron Teón de Esmirna y Ático, pertenecen al s. II d. C.

En esta época el Platonismo se había impuesto ya casi como un pensamiento ecuménico.

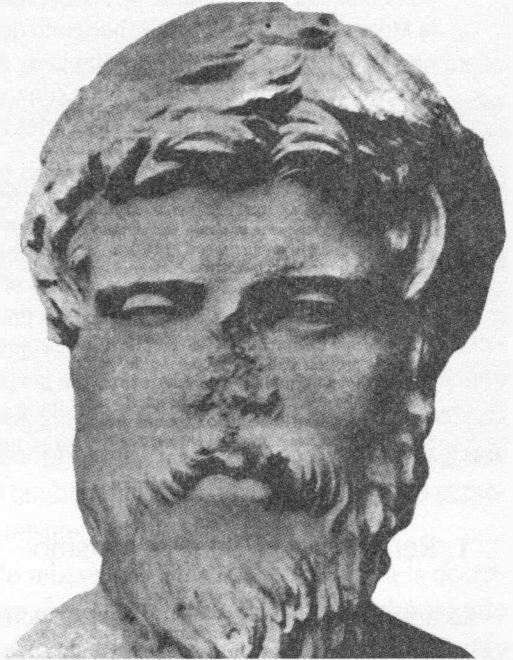
4. Significado e importancia del Platonismo Medio

La importancia del Platonismo Medio, desconocida por mucho tiempo, se expone rápidamente. Sin el movimiento del Platonismo medio sería casi inexplicable el Neoplatonismo. Plotino, en sus lecciones, comentó fundamentalmente textos del Platonismo Medio

y textos de los Peripatéticos influenciados por el Platonismo Medio y tomó del Platonismo medio algunos problemas y sus soluciones.

El Platonismo Medio es importante además para la comprensión del primer pensamiento cristiano, es decir, de la primera Patrística, que tomó de esta corriente las categorías de pensamiento con las que intentó fundamentar filosóficamente la fe.

El Platonismo Medio es, pues, uno de los anillos de unión esenciales en la historia del pensamiento occidental.



Busto de filósofo que, según algunos, representa a Plutarco. Se encuentra en el museo de Delfos.

Los límites de este movimiento están constituidos por el hecho que los intentos de repensamiento y de nueva sistematización del Platonismo, permanecieron fluctuantes y, por decirlo así, a medio camino. Ninguno de los del Platonismo Medio logró llegar a una síntesis, si no definitiva, por lo menos que fuera ejemplar. No le faltaron al Platonismo Medio personas de ingenio, pero le faltó el genio creador o recreador y justamente por eso, permaneció como una filosofía de transición, a mitad del camino que lleva de Platón a Plotino.

IV – El *neopitagorismo*

Representantes del Neopitagorismo →§ 1	• En los s. I y II d.C. contemporáneamente con el Platonismo Medio, renació el pitagorismo, cuyos representates más destacados fueron Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa, y sobre todo Numenio de Apamea.
Características filosóficas generales →§ 2	• Los Neopitagóricos restituyeron la dimensión de lo inmaterial al primer plano, que había caído en total olvido durante el período del Helenismo. Retomaron la doctrina

de la Mónada y de la Díada de Platón, modificándola en algunos puntos. Dieron a la Mónada el máximo relieve, haciendo derivar de ésta la Díada, La doctrina platónica de las Ideas pasó a segundo plano, mientras que la doctrina de los números adquirió gran importancia también, con un elemento alegórico y teológico. En este clima particular la moral adquiría fuertes matices místicos.

Numenio: la estructura hipostática de la realidad suprasensible
→§ 3

• Con Numenio el Neopitagorismo alcanzó la cima, fundiéndose con el Platonismo Medio.

La tesis de fondo de Numenio consiste en la reafirmación explícita que el ser verdadero es incorpóreo, entendiendo por esto no un ente singular sino una estructura jerárquica de hipóstasis, es decir, de sustancias suprasensibles y divinas, de carácter triádico. El primer Dios sólo se comunica con las puras Ideas; el segundo Dios corresponde al Demiurgo y crea el cosmos imitando al primer Dios; el tercer Dios corresponde al alma cósmica que da orden o vivifica la materia.

1. Renacimiento del Pitagorismo

La antigua Escuela pitagórica estuvo activa hasta los comienzos del s. IV a.C. El síntoma más significativo de la crisis de la Escuela fue el episodio, ya indicado, de la venta de los libros pitagóricos, por parte de Filolao, contemporáneo de Sócrates, tenidos hasta entonces en secreto. Pero ya en la edad helenística, quizá a partir del s. III a.C. el pitagorismo renació. En un primer momento esto sucedió de un modo un tanto ambiguo. Algunos anónimos publicaron, bajo nombres falsos de antiguos pitagóricos, una serie de escritos, con la evidente finalidad de hacer pasar como pitágoricas doctrinas filosóficas posteriores. Los escritos y los testimonios que han llegado de estos "falsos" pitagóricos no tienen gran interés filosófico pero si cultural y documentario.

Mayor interés tienen, en cambio, los nuevos pitagóricos que se presentan con su verdadero rostro y con sus nombres, entre los cuales se cuentan sobre todo los exponentes de la corriente metafísica, de los cuales descuellan: Moderato de Gades, que vivió en el s, I d.C.; Nicómaco de Gerasa, que vivió en la primera mitad del s. II d.C.; Numenio de Apamea, que vivió en la segunda mitad del mismo siglo.

Además es de subrayar también el aspecto místico del Neopitagorismo representado por Apolonio de Tiana, que vivió en el s. I d.C. cuya vida fue escrita por Filostrato, en el s. III, por petición de Julia Domna (mujer de Septimio Severo), con la intención de presentar a Apolonio como el fundador de un nuevo culto religioso, basado en la interioridad y la espiritualidad.

2. Las doctrinas de los Neopitagóricos

He aquí las líneas de fondo y los temas principales de lo que más propiamente se suele llamar Neopitagorismo, que floreció entre el final de la era pagana y los primeros siglos después de Cristo.

a) Los Neopitagóricos realizan, simultáneamente con los Platónicos medios, el redescubrimiento y la reafirmación de lo "incorpóreo" y de lo "inmaterial" es decir, la recuperación del horizonte trascendente que se había perdido con los sistemas filosóficos de la edad helenística.

b) La doctrina de la Mónada y de la Díada se somete a profundizaciones de cierto relieve. A partir de una formulación original que veía en la Mónada y en la Díada la suprema pareja de contrarios, se delinea una tendencia, siempre más acentuada, a *poner la Mónada en posición de absoluto privilegio*, que distingue una "primera" de una "segunda mónada" y que contrapone solo a esta última la Díada y que también busca deducir, de la Mónada suprema, toda la realidad, comprendida la Díada misma.

c) La doctrina de las Ideas no tiene mucho relieve y sólo en subordinación a la doctrina de los números, que vienen comprendidos en sentido teológico, además del sentido metafísico, incluso teosófico: es decir, se desarrolla toda una aritmología o aritmosofía.

d) En relación con la concepción del hombre, los Neopitagóricos ponen énfasis en la doctrina de la espiritualidad del alma y de su inmortalidad (y por consiguiente también en la doctrina de la metempsicosis). El fin del hombre es colocado en la separación de lo sensible y en la unión con la divinidad.

e) La ética neopitagórica asume matices místicos; la misma filosofía es entendida como revelación divina y la figura ideal del filósofo, identificada paradigmáticamente con Pitágoras, llega a ser la de un ser próximo a un Daimon o un Dios, más que la de un hombre prefecto o, de todos modos, la de un profeta o de un hombre superior que tiene comunicación con los dioses.

3. Numenio de Apamea y la fusión entre Neopitagorismo y Platonismo Medio

Con Numenio el Neopitagorismo alcanzó su más alta cima pero al mismo tiempo se funde con el platonismo medio, movimiento paralelo.

El problema metafísico, como se sabe, para los Griegos se resume en la pregunta: ¿qué es el ser? Justamente Numenio la propone de nuevo en esta forma

La respuesta que le da a la pregunta presupone no sólo una superación genérica del materialismo de la edad helenística sino precisamente el vuelco del mismo. El ser no puede identificarse con la materia porque ella es indeterminada, desordenada, irracional, incognoscible, mientras que el ser no cambia; no puede identificarse con un cuerpo, dado que los cuerpos, de por si, están sujetos al cambio y necesitan, en todo caso, de algo que los haga perdurar, lo que, a su vez, no puede ser un cuerpo, porque si fuera así, desde el principio ese tendría también necesidad de un principio ulterior que le garantice estabilidad y permanencia: deberá, pues, ser "incorpóreo". El ser entonces será la realidad inmutable y eterna de lo incorpóreo y esto es lo inteligible.

Lo sensible, es decir, lo corpóreo no es ser sino devenir.

Este Ser que es realmente y nunca cambia ni perece, es decir, lo Incorpóreo, es también bíblico: "Aquel que es". Numenio estaba convencido de que la enseñanza de Platón correspondía a la antigua enseñanza de Moisés, que conocía bien y que interpretaba alegóricamente, como Filón, el judío, (del que se hablará) como nos lo refieren nuestras fuentes. Más aún, Numenio, iba mucho más allá que Filón: en efecto, no sólo estaba convencido que la concepción de lo Incorpóreo y del Ser correspondía a la de Moisés sino que afirmaba que Platón, en el fondo, no era sino un "Moisés a lo ático", es decir, un Moisés que hablaba griego ático.

¿Cuál es la estructura del ser y de lo incorpóreo? Ya en los Platónicos medios del s. II d.C., se encuentra con claridad una tendencia a concebir la realidad inmaterial en sentido jerárquico-hipostático y una cierta configuración de esta jerarquía en sentido triádico. Numenio, antes que Plotino, lleva esta tendencia a su grado máximo.

El primer Dios tiene comunicación exclusivamente con las puras esencias, es decir, con las Ideas; en cambio el Segundo Dios se ocupa de la constitución del cosmos. Numenio piensa, precisamente, que la Idea del Bien o Bien en sí, del que habla Platón en la *República* y de la que hace depender las otras Ideas coincide justamente con el Primer Dios. En cambio el Demiurgo que constituye el cosmos, del que habla Platón en *El Timeo*, es llamado ser "bueno" pero no "Bien"; ese, pues, es distinto del Dios supremo y es, justamente, el Segundo Dios. Las Ideas supremas no dependen de él sino del Primero, pero sí el mundo del comienzo. El Segundo Dios imita al Primero, piensa las esencias producidas por el Primero y las reproduce en el cosmos.

El Tercer Dios, que es el Segundo en su función específicamente demiúrgico, es decir, en la función ordenadora de la materia informe (Díada) es el mismo que Numenio llama

"alma del mundo" o más exactamente, "alma buena" del mundo. (El admite, en efecto, también un alma mala del mundo, propia de la materia sensible).

En primer lugar, Numenio anticipa el principio que inspira la "procesión" de las hipóstasis plotinianas, según las cuales lo Divino da sin que el dar lo empobrezca.

Es muy admirable la afirmación de Numenio, según la cual *la contemplación del Dios Segundo que mira al Primero constituye la base de donde procede la posibilidad de la creación del Cosmos*. La contemplación, en efecto, tiene un papel determinante en el sistema plotiniano.

Además, nuestro filósofo formula el principio según el cual se puede afirmar que, en un cierto sentido, *todo está en todo*, en la manera que lo utilizará Plotino.

Finalmente, en Numenio se encuentra una impresionante anticipación de la doctrina plotiniana de la *unión mística* con el Bien.

Con Numenio hemos llegado en verdad a los umbrales del Neoplatonismo.

V – El "*Corpus Hermeticum*"

El "Corpus Hermeticum" y la estructura hipostática de la realidad
→§ 1

• En los s. II-III d. C. se desarrolló una literatura de carácter religioso-soteriológico, es decir, referida al problema de la salvación eterna, que los Griegos pensaban que era inspirada por Hermes.

La filosofía expresada en esta literatura, reafirmaba el concepto de trascendencia y perfilaba una estructura de lo suprasensible de carácter jerárquico, articulada de este modo: en la cima, estaría el Dios supremo, luz suprema; en el segundo nivel, el hijo primigenio, entendido como *logos*; vendría luego el entendimiento demiúrgico, el "Anthropos" (es decir, el Hombre-Idea, modelo del hombre) y finalmente el entendimiento humano. La acción del *logos* y del entendimiento demiúrgico, se ve como la acción de la luz que penetra en las tinieblas, equiparada a la materia.

Moral y antropología son pensadas en correspondencia con esta jerarquía: como el nacimiento del hombre corresponde a una caída del Anthropos que se unió con la materia, así su rescate corresponde a una liberación de todo vínculo con la materia.

1. El Hermetismo y las hipóstasis

En la edad helenística, durante el período imperial (particularmente en los s. II y III d.C.) se desarrolló una literatura de tono filosófico–soteriológico–religioso (que nos ha llegado en parte), de carácter variado, pero que tenía en común la pretensión de haber sido revelada directamente por Thoth, el dios egipcio, escriba, intérprete y mensajero de los dioses a quien los Griegos identificaron con el dios Hermes y que llamaron Hermes Trimegisto (= tres veces sumo), de ahí el nombre de esa literatura "hermética" (es decir, inspirada por Hermes).

Entre los numerosos escritos atribuidos a Hermes Trimegisto, el grupo más interesante de todos es el que está formado por diecisiete tratados (el primero de los cuales lleva el título de *Pimandro*), luego un escrito que ha llegado solamente en una versión latina (atribuida en el pasado a Apuleyo) de un tratado titulado *Asclepio* (compuesto quizá en el s. IV d.C.). Este grupo de escritos es el que ha sido llamado "*Corpus Hermeticum*" (Cuerpo de escritos que están bajo el nombre de Hermes).

Dios es concebido en función de lo incorpóreo, de la trascendencia y de la infinitud; también es concebido como Mónada y Uno, "principio y raíz de todas las cosas"; finalmente es expresado también en función de la imagen de la luz. La teología positiva y la negativa se entrecruzan: de un lado, se tiende a concebir a Dios como por encima de todo, como el totalmente otro que todo lo que existe, como "sin forma ni figura" y por lo tanto precisamente como "privado de esencia" y por lo mismo, inefable; de otro lado, se reconoce que Dios es Bien y Padre de todas las cosas y por lo tanto, causa de todo, y en cuanto tal, se tiende a representarlo positivamente.

La jerarquía de los "intermediarios" entre Dios y el mundo es concebida así:

1) en la cima, el Dios supremo, Luz y Entendimiento supremo.

2) Sigue el *Logos*, que es "hijo" primogénito del Dios supremo.

3) Del Dios supremo proviene un Entendimiento demiúrgico que es "consustancial" con el *Logos*.

4) Sigue el "*Anthropos*", es decir, el Hombre incorpóreo, también derivado de Dios e "imagen de Dios".

5) Sigue, finalmente, el Entendimiento que le es dado al hombre terreno (rigurosamente distinto del alma y claramente superior a la misma) que es todo lo que en el hombre hay de divino.

La explicación de la generación del hombre terrestre, es compleja. El *Anthropos* u Hombre incorpóreo, tercer engendrado por el Dios supremo, quiere imitar al Entendimiento demiúrgico y crear, también él, algo. Obtenido el consentimiento del Padre para hacerlo, el Anthropos atraviesa las siete esferas celestes hasta llegar a la Luna, y recibe, por participación, el poder de cada una de ellas y luego se asoma desde la esfera de la Luna y ve la naturaleza sublunar. Rápidamente el Anthropos se enamora de esta naturaleza y a su vez la naturaleza se enamora del hombre. Más exactamente, el hombre se enamora de su propia imagen, reflejada en la naturaleza (en el agua), se apodera de él el deseo de unirse a ella y así, cae. Nace, de este modo, el hombre terrestre, con su doble naturaleza, espiritual y corporal.

El mensaje del Hermetismo, de donde resulta todo su éxito, se resuelve en una *doctrina de salvación* y sus teorías metafísico–teológico–cosmológico–antropológicas no son sino los soportes de esta soteriología.

Como el nacimiento del hombre terreno se debe a la caida del *Anthropos* (el hombre incorpóreo) que quiso unirse a la naturaleza material, su salvación consiste en la liberación de los lazos materiales. Los medios para dicha salvacón son los indicados por el conocimiento (gnosis) de la doctrina hermética. El hombre debe, antes que todo, conocerse a si mismo, convencerse de que su naturaleza consiste en el *entendimiento*. Y como el entendimiento es parte de Dios (= Dios en nosotros), reconocerse a si mismo de ese modo es reconcer a Dios. Todos los hombres tienen entendimiento, pero sólo en estado potencial; depende, sin embargo, de cada uno poseerlo en acto o perderlo. Si el hombre, motivado por la elección del bien, sabe mantener el propio entendimiento, entonces se hace digno de tal don divino y no debe aguardar la muerte física par alcanzar su fin, es decir, para "endiosarse".

VI– Los "Oráculos Caldeos"

Los "Oráculos Caldeos"
→§ 1

• Compuestos al parecer por Juliano el Teúrgo, en el s. II d.C., estos escritos, afines al *Corpus Hermeticum* por muchos versos afines, presentan doctrinas inspiradas en el Neoplatonismo: en particular, retoman el esquema ontológico de la tríada para interpretar toda la realidad e introducen la doctrina y las prácticas de la teurgia, es decir, del arte que no se limita a hablar de Dios, como lo hace la teología sino que evoca a los dioses y obtiene su intervención.

1. Los "Oráculos Caldeos": introducción de los términos "tríada" y "teurgia".

Los Oráculos Caldeos son una obra en hexámetros (de la cual han llegado sólo fragmentos) escrita –al parecer– por Juliano el Teúrgo en el s. II d.C. que presenta muchas analogías con los escritos herméticos, pero que en vez de relacionarse con la sabiduría egipcia lo hace con la sabiduría caldea.

El autor afirma que recibió estos oráculos de los dioses. Las doctrinas metafísicas contenidas en los Oráculos están inspiradas en el Platonismo Medio, el Neopitagorismo y presentan muchos contactos con Numenio.



Detalle de la parte derecha de "La Escuela de Atenas", de Rafael, que representa a Zoroastro sosteniendo en su mano el globo que representa el cielo (la figura que está al frente es Tolomeo que tiene en su mano el globo terráqueo, y la posición particular indica el influjo del cielo sobre la tierra). Zoroastro vivió aproximadamente siete siglos antes de Cristo. Los Renacentistas, en los que se inspira Rafael, lo consideraron autor de los Oráculos Caldeos. Los Oráculos son, en realidad, obra de la época imperial y el autor sería probablemente Juliano el Teúrgo (siglo II d.C.). En la antigüedad tardía los Oráculos Caldeos tuvieron mucha influencia.

La novedad está en el concepto de "tríada" con la que se interpreta toda la realidad. "La tríada contiene todas las cosas y es su medida".

Además los *Oráculos* presentan la doctrina de la "teurgia", que es el arte de la magia aplicada a la religión. El "teólogo" habla de Dios, el "teúrgo", en cambio, invoca a los dioses y actúa sobre ellos. Las prácticas teúrgicas purifican el alma y garantizan la unión con lo divino por vía alógica.

Los últimos Neoplatónicos consideraron los *Oráculos Caldeos* como un verdadero libro sagrado y los emplearon de la misma manera como los cristianos utilizaron la Biblia.

SEXTO EMPÍRICO

1. DE LOS ESBOZOS PIRRONIANOS

Sexto es llamado "Empírico" porque une a las aspiraciones del Escepticismo pirroniano algunas aspiraciones que la medicina empírica hizo valiosas. Los médicos griegos, en efecto, se dividían en tres corrientes: los médicos doctrinarios, los médicos metódicos y los médicos empíricos.

Sexto es importante porque, al llevar a término la orientación del pensamiento comenzado cinco siglos antes, nos dejó la que puede llamarse suma del Escepticismo antiguo. Sus Esbozos pirronianos presentan esta suma de manera sintética. Su vasta obra en once libros, con el título Contra los matemáticos, la presenta en cambio de manera analítica y con la intención programática de refutar las diversas formas de dogmatismo.

Sexto atenúa algunas posiciones del Escepticismo radical. En particular, mientras que Pirrón reducía la realidad al puro fenómeno, Sexto introduce de nuevo la distinción entre lo que aparece ante nosotros y el objeto existente más del fenómeno (como existente en sí, más allá de su aparecer o no). Piensa que el fenómeno es la afección del sujeto en contraposición al objeto externo. Presenta las fórmulas escépticas que propone de nuevo, no ya como verdades objetivas sino como lo que siente el escéptico y por lo mismo en clave subjetiva. Como "empírico" él proponía de nuevo las reglas para vivir de acuerdo con la experiencia común y la costumbre.

1.1. Denominaciones del Escepticismo

La orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *Eféctica* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien –como dicen algunos– por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación.

También recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores.

1.2. Qué es el Escepticismo

El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encami-

namos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas– primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia.

Hablamos de «capacidad», desde luego no por capricho sino sencillamente en el sentido de que uno sea capaz.

Aquí entendemos por «fenómenos» lo sensible; por lo que definimos lo «teórico» por oposición a ellos.

Lo de «según cualquiera de los *tropos*» puede aplicarse tanto a la capacidad –empleando el término «capacidad» simplemente en el sentido que hemos dicho– como a los de «establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas», pues decimos lo de «según cualquiera de los *tropos*» porque contraponemos esas cosas de muy diversas maneras, contraponiendo para abarcar todas las antítesis fenómenos a fenómenos, consideraciones teóricas a consideraciones teóricas o los unos a las otras.

También añadimos lo de «según cualquiera de los tropos» a lo de «en los fenómenos y en las consideraciones teóricas» para que no entremos en cómo se manifiestan los fenómenos o en cómo se forman en la mente las consideraciones teóricas, sino que sencillamente los tomemos tal como aparecen.

Y en absoluto tomamos «proposiciones contrapuestas» como «afirmación y negación»; simplemente como «proposiciones enfrentadas». Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable.

La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu. Y de cómo la ataraxia sigue a la suspensión del juicio trataremos en el capitulo «Sobre los fines».

1.3. El escéptico

E implícitamente, con la noción de orientación filosófica escéptica también ha quedado definido el filósofo pirrónico. Es en efecto el que participa de la citada capacidad.

1.4. Principios del escepticismo

Con razón decimos que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡como si por

la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario, el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar.

Tomado de Sexto Empírico *Esbozos Pirrónicos*. Gredos. Madrid. 1993. Págs 53-55.

1.5. Si el escéptico dogmatiza

Decimos que el escéptico no dogmatiza, pero en el sentido en el cual toman algunos esta palabra, para quienes, comúnmente, es dogma el aceptar cualquier cosa, puesto que el escéptico admite las afecciones que se deducen necesariamente de las representaciones. Así, por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría: "creo no sentir calor o frío"; pero decimos que no dogmatiza en el significado que otros dan a la palabra dogma, es decir, aceptar algunas cosas que son oscuras y forman objeto de investigación por parte de las ciencias (ninguna cosa oscura admite el Pirroniano). Pero ni siquiera dogmatiza en el proferir, alrededor de las cosas oscuras, las expresiones escépticas, como "no más" o "nada más" y cualquier otra de la que hablaremos en seguida. Puesto que el que dogmatiza pone como verdadero y real su aseveración llamada dogmática, mientras que el escéptico pone estas expresiones no como verdaderas y reales en sentido absoluto. Como, de hecho, la expresión "todas las cosas son falsas", afirma, junto con la falsedad de todas las demás, también la falsedad de sí misma (lo mismo se diga de la expresión "nada es verdadero"), así el escéptico busca que la expresión "nada más" afirme "nada más" también de sí misma, y de tal manera se circunscriba a sí misma junto con las demás. Pero, si el que dogmatiza pone como verdadera y real su aseveración, y el escéptico, en cambio profiere sus expresiones de modo que ellas puedan ser circunscritas por sí mismas, no se podrá decir que él dogmatice al proferir tales expresiones. Y lo que más interesa, al proferir dichas expresiones, es que él expresa lo que le parece, y revela la propia afección sin aseveraciones dogmáticas, sin afirmar en absoluto acerca de cosas que están fuera de él.

1.6. Si el escéptico tiene una secta

De manera análoga nos comportamos en la respuesta a la pregunta de si el escéptico tiene una secta. Si, en efecto, por secta se entiende una propensión a muchos dogmas, avientes entre ellos y con los fenómenos cierta coherencia, y por dogma se entiende la aceptación de cosas oscuras, afirmamos que el escéptico no es una secta.

1.7. Criterio del Escepticismo

Que creamos en los fenómenos es evidente por cuanto decimos en torno al discurso escéptico. "Criterio" se dice de dos formas: lo que da fe de la existencia o la inexistencia de una cosa [...] y lo referente a la conducta, por lo que, refiriéndose a esto, durante nuestra vida hacemos algunas cosas, otras no. De eso hablaremos ahora. Decimos, entonces, que criterio del discurso escéptico es el fenómeno, es decir, la representación sensible, que, elevándose sobre la persuasión y la afección involuntaria, no puede ser objeto de investigación. Por eso nadie, tal vez, que el objeto aparezca así o así, pero se preguntará sobre esto, sea como aparezca. De donde, refiriéndonos a los fenómenos, vivimos sin dogmas, observando las normas de la vida común, parece ser cuadripartita y consistir, en parte, en la guía de la naturaleza, en parte en el impulso necesario de la afección, parte en la tradición de las leyes o en las costumbres, parte en la enseñanza de las artes. En la guía de la naturaleza, en cuanto somos por naturaleza provistos de sentido y de inteligencia, en el impulso necesario de las afecciones, como el hombre nos empuja hacia el alimento y la sed hacia la bebida; en la tradición de las costumbres y de las leyes, en cuanto consideramos la piedad como un bien, la piedad como un mal respecto a la vida común; en la enseñanza de las artes, en cuanto, en cuanto somos inactivos en las artes que aprendemos. Pero todo esto lo decimos lejos de una afirmación dogmática.

Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*.

CAPÍTULO XVI

PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

I – *Génesis y estructura del sistema plotiniano*

Ammonio y Plotino
→§ 1-2

• Ammonio Sacca fundó la Escuela Neoplatónica de Alejandría. Entre sus discípulos se destaca Plotino (205-270 d.C.) el último de los grandes pensadores griegos que con un imponente sistema se coloca, en cierta medida, al nivel de Platón y Aristóteles.

El hombre supremo
→§ 3

• Para Plotino la realidad se articula en tres hipóstasis (= sustancias): el Uno, la Inteligencia/Espíritu y el Alma.

Todo ser subsiste y es lo que es en virtud de su "unidad", que es superior al ser, porque es su causa. En el vértice de la realidad está una hipóstasis, el Uno-Bien, capaz de dar unidad a todas las cosas, de poder infinito.

Pero nuestro razonamiento puede sólo captar entes finitos y connotaciones definidas de las cosas. Por consiguiente, de este Uno supremo se puede hablar prevalentemente en términos negativos, es decir, se puede afirmar no que no es. Aunque también puede hablarse en términos positivos pero por vía analógica: por ejemplo, se puede decir que es pensamiento, entendiendo con esto que "se asemeja" al pensamiento, pero en realidad, es "super–pensamiento"; también puede decirse que es "vida" pero en realidad es "super–vida".

Por qué existe el Uno y por qué es lo que es
→§ 3

• Plotino se planteó también el problema, completamente nuevo en el pensamiento griego, de *¿por qué existe el Uno y por qué es lo que es?*

A esta pregunta responde introduciendo el concepto revolucionario de "autocreación": el Uno existe porque se autocrea; y es lo que es, es decir, Bien absoluto, porque quiso existir del mejor modo posible.

Por qué y cómo del Uno se derivan los muchos
→§ 4

• Otro problema de gran importancia metafísica es "por qué y cómo del Uno proceden todas las cosas"; en efecto, si el Uno gozaba ya de una absoluta perfección, ¿por qué motivo produjo otra cosa distinta de sí?

Plotino responde indicando, ante todo, que el Uno no se empobrece al generar (como la luz producida por una fuente no empobrece a esa fuente) y además que lo generado es siempre de naturaleza inferior al que lo genera. La generación de los entes por parte del Uno no debe entenderse como una "emanación" sino como una "procesión" fruto de una actividad particular.

• Para ser precisos, el Uno (como toda otra hipóstasis) está dotado de dos actividades:

—una, llamada *actividad del Uno* que le permite subsistir;

—otra, llamada *actividad por el Uno* que hace que todas las cosas procedan del Uno.

• Si la primera actividad es libre, la segunda es necesaria, como es necesario que, una vez puesta la llama, se derive de ella el calor. Desde un punto de vista metafísico puede decirse que el Uno debe generar a las otras hipóstasis para realizar todo su infinito poder.

El nacimiento del espíritu
→§ 5

• Plotino observa que del Uno proviene un poder informe (que es como materia inteligible), la cual para subsistir, debe volverse a contemplar el principio del que proviene y luego ha de auto contemplarse. Cuando la materia contempla al Uno "se fecunda", es decir, se llena de las Ideas, entendidas en el sentido platónico del ser verdadero; en cambio, cuando se auto contempla, nace el pensamiento verdadero y propio. El Uno debía producir el espíritu si quería actuarse como pensamiento.

Ser, Pensamiento y Vida
→§ 5

• Este proceso tiene consecuencias significativas:

1) Antes que nada, el *Nous*, Inteligencia o Espíritu, se cualifica como Ser (el cosmos inteligible de las Ideas que contiene), como Pensamiento (la actividad que ejerce) y como Vida (justamente en cuanto vida del pensamiento).

2) En segundo lugar, con el pensamiento nace la multiplicidad bajo la forma de dualidad "pensamiento" y "pensado".

La contemplación creadora
→§ 5

• Además ha de resaltarse que la producción de toda realidad, la "creación" en general y en particular, acontece por medio de la "contemplación" y los dos términos, creación y contemplación, se identifican.

• Como el Uno para pensar debe hacerse espíritu, así para crear ha de ser Alma. El modo de producción del Alma por parte del Espíritu es idéntico a la del Espíritu por parte del Uno: también aquí es necesario distinguir una *actividad del* y una *actividad por* (esta vez *del* y *por* el Espíritu), es decir, el nacimiento de un poder, la definición de este poder por vía de contemplación (esta vez del Espíritu y mediante el Espíritu, del Uno) y finalmente la auto contemplación (del Alma)

El alma y la jerarquía de las almas
→§ 6

Pero como a medida que se aleja del Uno, la fuerza unificadora viene a menos, el Alma como hipóstasis pierde en parte la fuerte unidad, que era propia del Espíritu y mucho más del Uno. El Alma se articula en tres almas:

1) el Alma Suprema que contempla la hipóstasis superior,

2) el Alma del Todo que es la que crea el mundo,

3) y finalmente, las almas particulares que dan vida a los cuerpos.

Relación con el mundo
→§ 6

• Justamente porque la tarea del Alma es la de crear el cosmos dándole vida, ella se encuentra, por decirlo así, dividida en el mundo material, sin que por esto pierda completamente su unidad porque –dice Plotino– ella se encuentra *toda en todo.*

La materia
→§ 7

• También la materia, pese a su negatividad, tiene una razón de ser en el sistema de Plotino: constituye la etapa extrema de la procesión por el Uno, en la que el poder que procede del Uno se halla debilitado, al punto de no tener más fuerza para contemplar. Y como la contemplación es la fuerza que permite crear, la materia es algo negativo. Pero en cuanto es vivificada y como rescatada por el Alma, refleja de algún modo las formas de las hipóstasis superiores y asume, en la medida de lo posible, lo positivo.

El hombre y su alma
→§ 8

• El hombre es fundamentalmente su alma y el alma humana es un momento de la hipóstasis Alma, de cuyo carácter activo participa; por tanto, también cuando está en el cuerpo, el alma ejerce todas las actividades cognoscitivas, comprendidas en ellas la sensación, que no es entendida por Plotino como un momento pasivo sino como "pensamiento oculto" del alma.

La vía de retorno al Uno
→§ 9-10

• La condición ideal del alma es la libertad; pero ella se obtiene sólo en la tensión hacia el Bien es decir, mediante la separación de lo corpóreo y con la reunión con el Uno. Justamente en esto está la cima de la ética plotiniana: en la "unificación" –o como dice también en el "éxtasis"– es decir, en la capacidad de despojarse de todo, de toda alteridad y de reunirse con el Uno. Tal itinerario es llamado vía del "retorno" o de la "conversión" en cuanto conduce de nuevo al hombre a los orígenes de su ser.

1. Ammonio de Sacca, maestro de Plotino

Con Numenio de Apamea se llega a los umbrales del Neoplatonismo, pero la fragua donde se forjaron los puntos firmes de este movimiento fue la Escuela de Ammonio de Sacca, en Alejandría, a caballo entre el s. II y III d.C. Sabemos por Porfirio que Ammonio fue educado en una familia cristiana; No pero una vez que se dedicó a la filosofía volvió a la religión pagana. No perteneció a las celebridades aclamadas de su tiempo, sino que llevó una vida esquiva y retirada del clamor del mundo y cultivó la filosofía entendida como ejercicio de vida y de ascesis espiritual, además de inteligencia, junto con pocos discípulos ligados a él profundamente. Desdichadamente, no escribió nada y así su pensamiento es difícilmente reconstruible. Pero que haya sido un pensamiento de excepcional profundidad y alcance, se deduce –entre otras cosas– por los hechos siguientes. Plotino, llegado a Alejandría, escuchó a todas las celebridades que profesaban entonces la filosofía en la ciudad y quedó insatisfecho. Llevado a donde Ammonio por un amigo, luego de haber escuchado una sola lección, exclamó: "Este es el hombre que buscaba" y permaneció con él durante diez años. Por Porfirio sabemos también que Plotino "en el método de investigación se atenía al espíritu de Ammonio" y sabemos, además, que también gran parte del contenido de su pensamiento provenía de Ammonio. Puesto que todos los escritos de los discípulos paganos más dotados de Ammonio se perdieron y nos quedan sólo las *Enneadas* de Plotino, no sabemos cuanto deba Plotino a Ammonio. Pero el siguiente hecho que se refiere es particularmente elocuente. Un día, a la escuela de Plotino llegó un condiscípulo de la Escuela de Ammonio. Plotino buscó cómo evitar el comienzo de la lección pero como el amigo insistía, respondió: "Cuando el orador sabe que habla a personas que conocen ya lo que aquel dirá, todo ardor se acaba". Y tras breve conversación, se marchó. No es osado pensar que la relación existente entre Ammonio y Plotino fue más o menos la que existió entre Sócrates y Platón. (Entre los discípulos de Ammnio, los mas célebres fueron Orígenes el Pagano, Longino, Erennio. También el Orígenes cristiano –del que hablaremos luego– escuchó las lecciones de Ammonio antes que Plotino llegara a Alejandría.

2. Vida, obras y la Escuela de Plotino

Plotino entró a formar parte del círculo de Ammonio en el 232 d.C. (tenía entonces 28 años y había nacido en el 205 d.C. en Licópolis) y permaneció en él hasta el 243 d.C. año en que dejó a Alejandría para seguir al emperador Gordiano en su expedición al Oriente.

Fracasada la expedición, por el asesinato del emperador, Plotino decidió irse a Roma, a donde llegó en el 244 d.C. y abrió allá una escuela. Entre el 244 d.C. y el 253d.C. tuvo lecciones sin escribir nada, por fidelidad a un pacto hecho con Erennio y Orígenes el Pagano de no divulgar las doctrinas de Ammonio. Pero muy pronto Erennio y Orígenes rompieron el pacto y también Plotino empezó a escribir tratados desde el 254, en los que fijaba sus lecciones. Su discípulo Porfirio ordenó estos tratados, en número de 54, dividiéndolos en seis grupos de nueve, dejándose guiar por el significado metafísico del nueve, de ahí el título *Ennéades* (*ennea* en griego significa "nueve") dado a estos escritos, que nos han llegado íntegros y que, junto a los diálogos de Platón y a los esotéricos de Aristóteles, contienen uno de los más altos mensajes filosóficos de la antigüedad y del Occidente.

Plotino gozó de grandísimo prestigio. A sus lecciones asistían poderosos hombres políticos. El mismo Emperador Galieno y su esposa Solonina apreciaron a nuestro filósofo al punto que el emperador tomó en consideración su proyecto de fundar en Campania una ciudad para filósofos, que se debería llamarse Platonópolis y cuyos habitantes deberían "observar las leyes de Platón" es decir, vivir realizando la unión con la divinidad. El proyecto fracasó por las intrigas de los cortesanos. Plotino murió a los 66 años, en el 270, de una enfermedad que lo había obligado a dejar las lecciones y a alejarse de los amigos.

Sus últimas palabras a su médico Eustoquio (que reflejan bien el propósito básico de la Escuela, además de la finalidad de su filosofía) suenan como una auténtico testamento espiritual que sella su doctrina: "Busca de reunir lo divino que hay en ti con lo divino que hay en el universo".

3. El "uno" como primer principio absoluto, productor de sí mismo

Plotino realizó una verdadera refundación de la metafísica clásica, ganando posiciones nuevas respecto de Platón y Aristóteles. Es verdad que en Platón hay algunos asomos plotinianos *ante litteram* y que estos asomos en la historia del Platonismo fueron desarrollados de manera considerable (el Neopitagorismo, el Platonismo Medio y el Neoaristotelismo constituyen etapas esenciales sin las cuales el Neoplatonismo sería impensable), pero en Plotino llegan a ser algo nuevo y muy original.

Según Plotino todo ser ente tal en virtud de su "unidad": quitada la unidad se quita el ente. Ahora, hay principios de unidad a diversos niveles; pero todos suponen un principio supremo de unidad, que él llama precisamente el "Uno" al que concibe como "por encima" del ser y de la inteligencia.



Cabeza marmórea que representa a Plotino (205-270 d.C.), la última gran voz de la antigüedad greco pagana y uno de los más grandes filósofos antiguos y de todos los tiempos. Se conserva en el Museo de Ostia Antigua

Ya Platón presentaba la concepción del "Uno-Bien" como "por encima del ser" e implícitamente por encima de la inteligencia (y por lo tanto de la vida). Pero la motivación radical y última de este "ser por encima" se encuentra en Plotino y *consiste justamente en la "infinitud" del Uno*. Se comprende, por lo tanto, que Plotino tienda a dar al Uno características y definiciones *prevalentemente negativas*: en efecto, en cuanto es infinito no le corresponde ninguna de las determinaciones de lo finito, que son posteriores. La expresión "más allá de todo" es la única que resulta adecuada. Y cuando Plotino refiere al Uno características positivas, usa un *lenguaje analógico*.

El último término que usa Plotino con más frecuencia es el "Bien" (*agathón*). Se trata, obviamente, no de un bien particular, sino del Bien-en-sí, o mejor, de lo que es Bien para todas las otras cosas que tienen necesidad de Él. Es, en síntesis, el Bien "absolutamente trascendente", el Super–Bien.

Queda, pues, claro el sentido de las afirmaciones plotinianas que el Uno está "por encima del ser, del pensamiento, de la vida". Estas afirmaciones no significan que el Uno sea no-ser, no-pensamiento, no-vida sino mejor que es Super-ser, Super-pensamiento, Super-vida.

El Uno absoluto, pues, es causa de todo lo demás. Pero –se pregunta Plotino– ¿*Por qué existe el absoluto y por qué es lo que es*? Esta pregunta no se la había planteado ninguno de los filósofos griegos (Plotino se plantea quizá llevado por su polémica antignóstica), y ella toca, en verdad, los limites de la metafísica por su osadía. La respuesta de Plotino alcanza una de las cimas más altas del pensamiento occidental: El Uno "se autopone", es "actividad autoproductiva", es "el Bien que se crea a sí mismo". El es como quiso ser. Y quiso ser como es porque es "lo más alto que pueda imaginarse".

El Uno, pues, es actividad autoproductiva, absoluta libertad creadora, causa de sí, y lo que existe de sí y por sí es "lo trascendente mismo". La concepción del Absoluto como *causa sui* o "autocreación", de que hablará la filosofía moderna, está plenamente presente tanto temática como sistemáticamente en Plotino que, con ella, alcanza cumbres realmente más altas que las alcanzadas por Platón o Aristóteles,.

4. Las procesiones de las cosas del Uno

¿Por qué y cómo provienen las otras cosas del Uno? ¿Por qué el Uno, pagado de sí mismo, no permaneció en sí mismo? También la respuesta dada por Plotino a esta pregunta constituye una de las cimas de la antigüedad y un *unicum* en la historia de la filosofía de Occidente.

La respuesta a este problema ha sido mal entendida con frecuencia, porque casi todos los lectores de las *Ennéadas* se quedan en las imágenes que él trae para ilustrarla. La más célebre de las imágenes es ciertamente la de la luz. La procedencia de la cosas del Uno es representada como la irrigación de una luz de una fuente luminosa en forma de círculos sucesivos, como "¡luz de luz!". Otras imágenes, no menos famosas, son las del fuego que despide calor, la de la sustancia olorosa que despide perfume, la de la fuente inexaurible que genera ríos, la de la vida del árbol que por las raíces produce e invade todo, la de los círculos concéntricos que se expanden poco a poco a partir de un único centro.

Pero estas son imágenes que ilustran sólo un punto de la doctrina, es decir, que el Uno produce todo permaneciendo firme, y permaneciendo, genera sin que ese generar lo empobrezca y lo condicione de alguna manera: lo que es generado es inferior al que lo genera y no sirve al que lo genera. Pero la doctrina plotiniana es mucho más rica que las imágenes de la que se valió con fines puramente didácticos.

Este es su pensamiento en su núcleo central:

Existe a) una actividad *del Uno* que es aquella por la cual el Uno es Uno y "permanece" Uno; b) una actividad que proviene *del* Uno, aquella por la cual algo distinto del Uno procede de él. La segunda actividad, obviamente, depende de la primera.

a) La actividad *del* Uno consiste en el autoponerse del Uno, en su libertad autocreadora y por lo tanto, es libre por excelencia.

b) En cambio la actividad que procede *del Uno* es *sui generis* porque es una "necesidad" que depende de un "acto de libertad" (podría decirse que es una necesidad querida).

Esto es suficiente para hacer comprender que no puede hablarse de "emanación" sino que debe hablarse de "procesión" de las cosas del Uno y que la "procesión" no es mera *necesidad* de tipo corriente *porque es consiguiente a la suprema actividad que es libertad absoluta* (en términos teológicos se diría que, para Plotino, Dios no crea libremente al otro distinto de sí sino que se crea libremente como poder infinito y éste, a su vez, se expande necesariamente, se expande produciendo al otro distinto de sí. [Textos 1 y 2]

5. La segunda hipóstasis: el "Nous" o Espíritu

La segunda hipóstasis, que Plotino llama "Nous" o Espíritu procede de la primera realidad suprema. Este N*ous* es, para que nos entendamos, la inteligencia suprema aristotélica que contiene en sí el entero mundo platónico de las Ideas, es decir la Inteligencia que piensa la totalidad de las cosas inteligibles. La traducción de Nous por "Entendimiento" empobrece el significado original del término; por lo tanto, sería mejor traducir el término por "Espíritu" como lo hacen muchos, entendiendo por este la unión del Pensamiento supremo y el Pensado supremo.

El Espíritu nace del modo siguiente: la actividad que procede *del* Uno es como un poder informe (una especie de materia inteligible) que para subsistir debe: a) volverse a "contemplar" el principio del que procede y fecundarse y llenarse con él y luego b) debe volverse sobre sí misma y contemplarse así fecundada.

a) En el primer momento, nace el ser o *la sustancia o contenido del pensamiento*

b) En el segundo momento, nace el pensamiento propio y verdadero.

Nace así también la multiplicidad (dualidad) de pensamiento y pensado, y también la multiplicidad en el pensado, dado que el Espíritu, cuando se mira fecundado por el Uno, ve en él la "totalidad de las cosas" es decir, la totalidad de las Ideas. Mientras que el Uno era la "potencia de todas las cosas" el Espíritu llega a ser "todas las cosas", o "la explicación de todas las cosas", a escala ideal. El mundo platónico de las Ideas es, pues, el Nous, el Espíritu. Las Ideas no son sólo pensamiento del Espíritu sino que ellas mismas son el Espíritu, el Pensamiento.

El Espíritu plotiniano llega a ser así el S*er*, el P*ensamiento*, la V*ida* por excelencia. Es *cosmos inteligible* en el cual se refleja el Todo en cada idea y en el cual, viceversa, se refleja cada idea en el Todo. Es pura Belleza, dado que la Belleza es esencialmente forma. [Texto 3]

6. La tercera hipóstasis: el Alma

Así como el Uno tiene que hacerse Espíritu si quiere llegar a ser mundo de las formas y Pensamiento, es decir, si quiere pensar, así debe hacerse Alma si desea crear un universo y un cosmos físico.

El Alma procede del Espíritu como éste procede del Uno.

Hay: a) una actividad *del* Espíritu que es la que lo hace ser lo que es y que coincide con la examinada en el parágrafo anterior; b) una actividad que procede *del* Espíritu.

El resultado de la actividad que procede del Espíritu no es desde luego (es decir, inmediatamente) Alma. De manera semejante a como hemos visto a propósito del Espíritu respecto del Uno, también la potencia que procede de la actividad del Espíritu se orienta a contemplar al Espíritu mismo. Dirigiéndose al Espíritu, el Alma obtiene la propia subsistencia (hipóstasis) y mediante el Espíritu, ve al Uno y entra en contacto con el Bien mismo.

Este enganche del Alma con el Uno–Bien constituye uno de los ejes más importantes de todo el sistema de Plotino, es decir, el fundamento de la posibilidad del retorno al "Uno" además de la actividad creadora del Alma.

La naturaleza específica del Alma no consiste en el puro pensar (de otro modo no se distinguiría del Espíritu) sino en dar vida a las otras cosas existentes, es decir, a todas las cosas sensibles, en ordenarlas, regirlas, gobernarlas. Este "ordenar", este "regir", este "mandar", coincide con el generar y con el hacer vivir a las cosas mismas. El Alma, pues, es principio de movimiento y ella misma es movimiento. Ella es la "última diosa", es decir, la última realidad inteligible, la realidad que limita con lo sensible, siendo ella misma su causa.

El Alma, pues, tiene una "posición intermedia" y por lo mismo tiene como "dos caras" porque, al generar lo corpóreo, aunque continúa siendo y permaneciendo incorpórea, le "sucede" tener relación con lo corpóreo producido por ella, pero no de modo corporal. Ella puede, pues, entrar en toda parte de lo corpóreo "sin apartarse de la unidad de su ser" y por lo tanto puede encontrarse toda–en–todo. En este sentido puede decirse que el Alma es dividida–e–indivisa, una–y–múltiple. El alma, es por lo tanto, "uno–y–muchos", mientras que el Espíritu es "uno–muchos", el Primer Principio es "Uno" y los cuerpos son solamente "muchos".

Para comprender bien esta última afirmación, debemos recordar que para Plotino la pluralidad del Alma es "vertical", además de ser "horizontal", en el sentido de que existe una jerarquía de almas.

a) En primer lugar, está el "Alma Suprema", el Alma como pura hipóstasis que permanece en estrecha unión con el Espíritu del que proviene.

b) Está luego el "Alma del todo", que es el Alma en cuanto creadora del mundo y del universo físico.

c) Están finalmente las almas particulares, que "descienden" a animar los cuerpos, los astros y todos los vivientes.

Es claro que todas las almas proceden de la primera y están con ella no sólo en una relación de uno–y–muchos sino que también son "distintas" del Alma suprema sin que estén "separadas". [Texto 4]

7. La procesión del cosmos físico

Con el Alma termina la serie de hipóstasis del mundo incorpóreo e inteligible y, como se dijo, detrás de ella viene el mundo sensible. ¿Por qué la realidad no termina con el mundo incorpóreo y existe también un mundo corpóreo? ¿Cómo resultó lo sensible? ¿Cuál es su valor?

La novedad que Plotino introduce en la explicación del origen del cosmos físico está sobre todo en el hecho que él *intenta deducir la materia*, sin presuponerla como algo que desde la eternidad se contrapusiera al Primer Principio.

La materia sensible deriva de su causa como posibilidad última, es decir, como etapa extrema del proceso en el que la fuerza creadora se debilita hasta agotarse. De ese modo, la materia llega a ser agotamiento total y por lo tanto privación extrema de la potencia del Uno (y por lo tanto del Uno) o, en otras palabras, privación del Bien (el cual coincide con el Uno). En este sentido la materia es un "mal"; pero el mal no es una fuerza negativa opuesta a lo positivo, sino simplemente es carencia o "privación" de lo positivo. Es llamada también no-ser "porque es distinta del ser y se encuentra por debajo de él".

El mundo físico, pues, nace de esta manera: a) en primer lugar, el Alma pone la materia, que es como la extremidad del círculo de luz, que se hace oscuridad; b) sucesivamente da forma a esta materia, como rompiendo la oscuridad y recuperándola, en cuanto es posible, para la luz. Obviamente las dos operaciones no son cronológicamente distintas sino sólo lógicamente. La primera acción del Alma consiste en el *debilitamiento de la contemplación*, la segunda en la extrema *recuperación de la contemplación* misma. El mundo físico es un espejo de formas que, a su vez, son la reverberación de las Ideas y así todo es forma y todo es *logos*.

¿Y cómo nace la temporalidad?

La respuesta de Plotino es muy ingeniosa. La temporalidad nace con la actividad misma del Alma con la que crea el mundo físico (es decir, cualquier cosa que sea distinta de lo Inteligible, que está , en cambio, en la dimensión de lo eterno). El Alma, cogida

"del deseo de transferir a algo diverso la visión de allá arriba", no contenta con ver todo "simultáneamente" sale de la unidad, avanza y se distiende en un prolongamiento y en una serie de actos que se suceden uno a otro y pone así la sucesión de antes y después en aquello que en la esfera del Espíritu es simultáneo. *El Alma crea la vida como temporalidad, como copia de la vida del Espíritu el cual está en la dimensión de la eternidad.* Y la vida como temporalidad es vida que discurre en momentos sucesivos y que, por lo tanto, está vuelta hacia momentos posteriores y está cargada de los momentos transcurridos.

En esta visión, nacer y morir se vuelven nada más que el juego móvil del alma que refleja sus formas como en un espejo, un juego en que nada perece y todo es conservado "porque nada puede ser cancelado del ser".

El cosmos físico es perfecto, si se lo mira desde la óptica justa. El es, en efecto, una copia que imita un modelo pero no es el modelo. Pero, como imagen, resulta ser la imagen más bella del original. El cosmos mismo, por lo demás, como todas las hipóstasis del mundo suprasensible "existe para Él y mira hacia arriba". La espiritualización del cosmos es llevada por Plotino hasta los límites del *acosmismo*: la materia es la forma ínfima, el cuerpo es forma, el mundo es juego móvil de formas, la forma está enganchada a las Ideas del Espíritu y el Espíritu lo está al Uno.

8. Naturaleza y destino del hombre

El hombre es fundamentalmente su alma y todas las actividades de la vida del hombre dependen del alma. El alma es impasible, es capaz sólo de actuar. La sensación misma es, para Plotino, un acto cognoscitivo del alma. En efecto, cuando sentimos, nuestro cuerpo padece una afección de parte de otro cuerpo; en cambio nuestra alma entra en acción en el sentido que "no rehuye" la afección sino que "juzga" las afecciones. Además para Plotino, el alma ve (sea en un nivel más débil y lánguido) la huella de formas inteligibles, en la impresión sensorial que se produce en los órganos corporales y, entonces, la sensación misma es, para el alma, una forma de contemplación de lo inteligible en lo sensible.

Por lo demás, esto no es sino un corolario que brota de la concepción plotiniana del mundo fisico, según la cual, los cuerpos son producidos por los *logoi*, es decir, por las formas racionales del Alma del universo (que son reflejo de las Ideas) y en último análisis se reducen a ellas, de modo que las sensaciones resultan ser, en cierto sentido, no otra cosa que "pensamientos oscuros", mientras que los pensamientos de los inteligibles son "sensaciones claras".

Más aún, para nuestro filósofo la sensación es posible en cuanto el alma inferior que siente, está ligada al Alma superior que percibe los inteligibles puros (la anámnesis platónica), y el sentir del alma inferior *capta las formas sensibles como irradiándolas* con una luz que promana de ella y que le llega a ella justamente de la posesión original que el Alma superior tiene de las formas.

También la memoria, los sentimientos, las pasiones y las voliciones y todo cuanto está ligado a ellos, son interpretados por Plotino, lo mismo que las sensaciones, como actividad del alma.

La más alta actividad del alma consiste en la libertad, que está estrechamente ligada a la inmaterialidad. La libertad se identifica con el deseo del Bien. Mienstras que la libertad del Uno es libertad de autoponerse como Bien absoluto y la libertad del Espíritu es permanecer apretado indisolublemente al Bien, la libertad del alma consiste en la tendencia hacia el Bien, mediante el Espíritu, a diversos niveles.

Los destinos del alma consisten en la reunión con lo divino. Plotino retoma la escatología platónica, pero sostiene que *aun en esta tierra es posible realizar la separación de lo corpóreo y la reunión con el Uno*. Ya los filósofos de la edad helenística habían insistido en la posibilidad del disfrute de la plena felicidad en esta tierra, incluso estando en medio de tormentos físicos. Plotino reafirma firmemente este concepto, pero subraya que el ser feliz aun en medio de los tormentos físicos, estando en el "Toro de Falarides" (es decir, en las torturas), es posible porque poseemos un componente trascendente que puede unirnos a lo divino mientras el cuerpo sufre.Lo que había sido el supremo ideal de la edad helenística, es puesto al descubierto en su carácter ilusorio si se persigue en el plano de la pura inmanencia: solamente con un fuerte enganche con la trascendencia es posible lo que la edad helenística había buscado en vano, en opuestas direcciones.

9. El retorno al Absoluto y el éxtasis

Los caminos del retorno al Absoluto son múltiples: a) el de la virtud; b) el que corresponde a la erótica platónica; c) el de la dialéctica. A estos caminos tradicionales, Plotino añade un cuarto: el de la "simplificación" que es la "reunión con el Uno" y "el éxtasis" (*unio mystica*).

En efecto, las hipóstasis proceden del Uno por una especie de "diferenciación" y "alteridad" ontológica, a las que se añaden en el hombre las alteridades morales. L*a reunión con el Uno tiene lugar mediante la supresión de estas alteridades*. Y esto es posible porque la alte-

ridad no está en la hipóstasis del Uno. En cambio la alteridad está presente en el hombre y despojarse de la misma significa para él dejar el mundo sensible y corpóreo, entrar de nuevo en sí mismo, en la propia alma; luego despojarse de la parte afectiva de ésta, por lo tanto de la palabra y de la razón discursiva y finalmente "sumergirse en la contemplación de Él".

La frase que resume de modo lapidario el proceso de purificación total del alma que desea unirse con el Uno es esta: "Despójate de todo". En este contexto, despojarse de todo no significa empobrecerse o anularse a si mismo, sino que *significa acrecentarse, llenarse de Dios, del Todo, del Infinito.*

Esta unificación con el Uno es llamada por Plotino, al menos en un pasaje, "éxtasis". El éxtasis plotiniano *no es un estado de inconsciencia sino de hiperconsciencia*, no algo irracional o subracional sino hiperracional. *En el éxtasis el alma se ve endiosada y llena del Uno.*

Es indudable que la doctrina del éxtasis fue difundida en el ambiente alejandrino por Filón el judío. Sin embargo se debe remarcar que mientras que Filón, con espíritu bíblico, entendía el éxtasis como "gracia", es decir, como "don gratuito" de Dios, en consonancia con el concepto bíblico que Dios es quien se da como don al hombre y le da todas las cosas, Plotino lo integra en una visión que se mantiene enganchada a las categorías del pensamiento griego: Dios no hace don de si mismo al hombre, pero los hombres pueden ascender a él, unirse con él por su fuerza y capacidad natural, siempre y cuando lo deseen.

10. Originalidad del pensamiento plotiniano

En toda la "procesión" metafísica, el momento principal del que nacen las "hipóstasis", es decir, el momento creador, coincide con la "contemplación" como se vio.

La misma actividad práctica, aun en su grado más bajo, busca "con un giro equivocado" conquistar la contemplación. En efecto, ¿qué finalidad desea alcanzar quien se entrega a la acción? "No ciertamente la de no conocer, sino en cambio la de conocer y contemplar el dato objeto.

En síntesis: para Plotino *la actividad espiritual del ver y contemplar se transforma en crear.* Y la contemplación es el silencio metafísico.

En este contexto el "retorno" al Uno acontece mediante el éxtasis que es simplificación y " contemplación" en el cual el sujeto que contempla y el objeto contemplado se funden. Es la famosa "fuga del solo hacia el Solo" con el que se terminan las *Enneadas*.

II. *Desarrollos del neoplatonismo y fin de la filosofía pagana antigua*

Las Escuelas Neoplatónicas
→§ 1

• El Neoplatonismo tuvo una evolución compleja que se articuló en varias escuelas sucesivas con diversas orientaciones:

a) una orientación metafísico–especulativa que caracterizó las escuelas de Ammonio y Plotino (respectivamente la primera escuela de Alejandría fundada hacia el 200 y la escuela de Roma hacia el 244 d.C.);

b) una orientación que unía al rigor filosófico una inspiración místico-religioso-teúrgica que caracterizó sobre todo a la Escuela siríaca de Jámblico (poco después del 300 d C.) y la Escuela de Atenas de Proclo (s. IV-V d C.),

c) una dirección religiosa prevalentemente teúrgica, con escasa relevancia filosófica, típica de la Escuela de Pérgamo (hacia el 323 d c.);

d) finalmente, una dirección erudita propia de la segunda Escuela de Alejandría (s. V-VII d. C.)

Proclo: la ley de la permanencia/procesión/conversión
→§ 2

• Proclo de Constantinopla (410-485 d C.) llevó el Neoplatonismo a sus consecuencias extremas, estableciendo las leyes que rigen la generación de todas las cosas.

La ley de la procesión, formulada ya por Plotino, es determinada como dinámica de tres momentos: de la *permanencia*, es decir, del permanecer del principio, de la *procesión*, es decir, de la salida del principiado del principio y del *retorno o conversiones*, es decir, de la reunión del principiado y el principio.

Esta ley que en Plotino miraba a las hipóstasis en general, en Proclo mira todo momento de la realidad también en los particulares. En este proceso el productor permanece idéntico a sí mismo, el producto es semejante al productor (no sale, en sentido radical, no llega a ser totalmente otro) pero le es inferior y justamente por eso, tiende estructuralmente a retornar al principio.

La ley del ternario
→§ 2

• Otra ley importante es la del ternario –retomada por Filebo de Platón– que considera que toda realidad, sensible y suprasensible, es como un "mixto" entre el "límite" y lo "ilímite". En tal sentido, la materia, en cuanto última "infinitud" es decir, como última efusión del Uno, resulta ser buena y necesaria para el orden universal.

1. Cuadro general de las Escuelas neoplatónicas, de sus tendencias y de sus representantes

Resumiendo cuanto se dijo arriba y completando el panorama general de la filosofía del período tardo-antiguo, se tiene el siguiente cuadro:

1) Primera Escuela de Alejandría, fundada por Ammonio de Sacca, probablemente hacia el 200 d.C., y florecida en el curso de la primera mitad del s-III d.C. Sus miembros más famosos fueron, como ya se sabe, Erenio, Orígenes el Pagano y Plotino, además del celebre letrado Longino. (Probablemente también el Orígenes cristiano escuchó a Ammonio).

2) Escuela fundada por Plotino en Roma en el 244 d.C., que floreció en el curso de la segunda mitad del s. III. Los miembros más significativos de esta Escuela fueron Amelio y Porfirio (233/234-305d.C.); éste último desarrollo su actividad también en Sicilia.

3) Escuela de Siria, fundada por Jámblico (nacido entre el 250 y el240 d.c. y muerto en el 325 d.C.) poco después del 300 y florecida en el curso de los primeros decenios del s. IV d.C.

4) Escuela de Pérgamo, fundada por Edesio, discípulo de Jámblico, poco después de la muerte de éste último. Entre los representantes de esta Escuela recordaremos sobre todo al Emperador Juliano llamado el Apóstata y su colaborador Salustio. La disolución de la Escuela puede hacerse coincidir con la muerte de Juliano.

5) Escuela de Atenas, fundada por Plutarco de Atenas entre el final del s. IV y los comienzos del s. V d.C., y consolidada por Siriano. Proclo fue el representante más insigne. Otros representantes importantes fueron Damasio y Simplicio. La Escuela fue cerrada luego de un edicto de Justiniano en el 529 d.C.

6) Segunda Escuela de Alejandría, entre cuyos representantes se enumeran Hipacia, Sinecio de Cirene, Hierocles de Alejandría. Esta Escuela nació, o mejor renació, contemporáneamente con la Escuela de Atenas y sobrevivió hasta comienzos del s. VII d.C.

En relación con la tendencia de estas Escuelas es de subrayar lo siguiente:

a) Plotino, con su Escuela (quizá como Ammonio con su círculo) representa la tendencia metafísico-especulativa pura. En efecto, mantuvo bien diferenciada su filosofía sea de la religión "positiva", sea de las prácticas mágico–teúrgicas y su propia religiosidad fue refinadamente filosófica. También sus seguidores inmediatos no lograron transformar sino de modo parcial y no sustancial la impostación del maestro, como se verá, aunque presenten algunas concesiones.

c) La Escuela de Jámblico y la de Atenas representan, en cambio, como una síntesis –o si se prefiere, una combinación– entre la tendencia filosófica y la místico–religioso-teúrgica: el Neoplatonismo, además de la especulación filosófica, se hizo fundamentación y defensa apologética de la religión politeísta y asumió las prácticas mágico–teúrgicas como complemento, sino precisamente como coronación, de la filosofía.

d) La Segunda Escuela de Alejandría, tuvo carácter prominentemente erudito y tendió a la simplificación del Neoplatonismo. Su importancia histórica y filosófica es debida sobre todo a los comentarios a Aristóteles producidos por la Escuela de Ammonio, hijo de Hermias (Asclepio, Olimpiodoro, David, Esteban) que nos han llegado parcialmente. Como se dijo, estos autores leían a Aristóteles como preparación introductoria a Platón.

Entre todos estos filósofos, Proclo es el único que se destaca decisivamente. Sin embargo debe destacarse la importancia histórica de Porfirio y luego de Jámblico, a quien se remonta la responsabilidad del nuevo curso filosófico–teurgico del Neoplatonismo.

Porfirio parece haber buscado renovar a Plotino sobre todo en la metafísica. En efecto, por los estudios más recientes parece que él puso en la cima de la jerarquía una ennéada o sea tres hipóstasis, caracterizada cada una de ellas por una tríada, quizá influenciado por los *Oráculos Caldeos*.

Jámblico, empero, fue mucho más allá, pues parece que haya desdoblado precisamente al Uno en un "Primero" y en un "segundo" Uno. Además dividió la hipóstasis plotiniana del Espíritu en un plano de lo "inteligible" subdividido en una tríada y en un plano "intelectual", diferenciado de manera triádica. Entre estos dos planos es posible que introdujera el plano de lo inteligible–y–lo intelectual, dividido ulteriormente en tríadas. Y en una de las tríadas distinguió también la hipóstasis del Alma. Estas hipóstasis eran presentadas, además del aspecto metafísico, también bajo el aspecto religioso y fueron consideradas como dioses, para poder justificar racionalmente el politeísmo. Por este camino de las distinciones hipóstaticas prosiguieron los Neoplatónicos desde Teodoro de Asine, discípulo de Jámblico, hasta Proclo y Damasio, en quien llega a su culmen esta tendencia. Pero es necesario hacer un discurso aparte sobre Proclo.

2. Proclo: última voz original de la antigüedad pagana

Proclo nació en Constantinopla en el 410 y murió en el 485. Nos ha llegado mucho de su rica producción. Señalamos algunos comentarios a los diálogos de Platón y especialmente *La teología platónica* y *Elementos de teología*.

La grandeza de Proclo no está en la compleja sistematización del mundo inteligible con todas las divisiones y subdivisiones triádicas y por eso no nos detenemos en estos aspectos. El se extendió en efecto en la profundización de las leyes que rigen la procesión de la realidad, es decir, en la profundización del punto que, como se vio, señalaba la adquisición esencial del Neoplatonismo.

En primer lugar, debe señalarse la perfecta determinación alcanzada por Proclo de la ley ontológica que rige la generación de todas las cosas, entendida como un proceso circular constituido por tres momentos:

1) La "permanencia" (*moné*), es decir, el quedarse o permanecer del principio,en sí;

2) la "procesión" (*próodos*) o la salida del principio;

3) el "retorno" o "conversión" (*epistrophé*) o sea, la reunión con el principio.

Ya Plotino, como se vio, había individuado estos tres momentos que juegan en su sistema un papel mucho más complejo de cuanto se cree comúnmente.

Sin embargo, Proclo, va más allá que Plotino, llevando esta ley triádica a un nivel excepcional de refinamiento especulativo. La ley vale no sólo en general sino también en particular en cuanto expresa el ritmo mismo de la realidad en su totalidad así como en todos sus momentos singulares.

El Uno, así como todo aquello que produce algo diferente, produce por motivo de "su perfección y sobreabundancia de poder" según un proceso triádico:

1) Todo ser productivo permanece como es (justamente en razón de su perfección) y produce por motivo de su permanencia inmóvil y no disminuible.

2) La "procesión" no es una transición, como si el producto que proviene, sea parte dividida del productor, sino que es el resultado de la multiplicación que el productor hace de sí mismo en virtud de su propio poder. Además, lo que procede es semejante a aquello de lo que procede y la semejanza es anterior a la desemejanza: la desemejanza consiste únicamente en que el productor es mejor, es decir, es más poderoso que lo producido.

3) Por consiguiente, las cosas derivadas tienen una afinidad estructural con sus causas: además, aspiran a mantenerse en contacto con ellas y por lo tanto a "retornar" a ellas. Las hipóstasis nacen por vía de semejanza y no por vía de desemejanza.

El proceso triádico es pensado a la manera de un círculo: pero no en el sentido de la sucesión de los momentos, como si entre "permanencia", "procesión" y "retorno" se diera una distinción cronológica de antes y después, sino en el sentido de una diferencia lógica y por ende de la coexistencia de los momentos, de manera que cada proceso es perenne

y permanente, permanente procedencia y permanente retorno. Además, se debe subrayar que, permaneciendo el principio de la semejanza, ilustrado anteriormente, no sólo la causa permanece como causa, sino que el producto, en cierto sentido, permanece en la causa, ya que la procesión no es una "separación" sino un llegar a ser totalmente otro.

Una segunda ley, estrechamente conexa con esta que se acaba de exponer, es la del llamado "ternario". Desde hace tiempo esta ley había sido señalada como la "clave de la filosofía de Proclo" pero no había sido recibida por la *communis opinio*; ahora, en cambio, ha sido reafirmada y colocada en primer plano. Proclo piensa que toda realidad, a todos los niveles, desde el incorpóreo hasta el corpóreo, está constituida por estos componentes esenciales: 1) el "límite" (*péras*), 2) lo "ilímite" (*ápeiron*) *o* infinito, (que son como la materia y la forma). Todo ser, por consiguiente es 3) como la "mezcla" o síntesis de ellos (esta tesis viene claramente del *Filebo* y de las doctrinas no escritas de Platón).

La ley del ternario (que consiste entonces en que todo ser está constituido por límite, ilímite y mezcla diferente de los dos anteriores) no sólo vale para las hipóstasis superiores sino también para el alma, para los entes matemáticos y los entes físicos; en síntesis, para todo sin excepción.

En este contexto la materia (sensible) es la última infinitud (o ilimitación) y por lo tanto "es buena, en un cierto sentido" (al contrario de lo que pensaba Plotino) en cuanto es la última efusión del Uno según la ley unitaria de la realidad.

Los *Elementos de teología*, dedicados a la exposición de estos principios y de las leyes generales del sistema, permanecen como la obra más viva de Proclo, en cuanto filósofo, al sacudirse de encima, en gran parte, la preocupación dominante de la *Teología platónica* de defender el politeísmo pagano y de fundar el *panteón* metafísico capaz de acoger a todos los dioses, y al concentrarse sobre lo esencial y al presentarse como un tratado metafísico de primer orden. Esto es lo que precisamente le garantizará un gran éxito incluso en el Medioevo.

3. Fin de la filosofía pagana antigua

El fin de la filosofía pagana antigua tiene una fecha oficial, es decir, el 529 d.C., año en que Justiniano prohibió a los paganos todo cargo público y por lo tanto, tener escuelas y enseñar.

He aquí un extracto del *Codex* de Justiniano: "Prohibimos que se enseñe toda doctrina por quienes están afectados por la locura de los impíos paganos. Por eso, ningún Pagano

simule instruir a quienes desventuradamente los frecuentan, mientras que en realidad, lo que hacen es corromper las almas de sus discípulos. Además, que no reciba subvenciones públicas, pues no tiene derecho que derive de divinas escrituras o de edictos estatales para obtener licencia de cosas de este estilo. Si alguno aquí (en Constantinopla) o en las provincias, resultare culpable de este delito, y no se apresurare a volver al seno de nuestra Santa Iglesia, junto con su familia, es decir, junto con su esposa y sus hijos, caerá bajo las susodichas sanciones, sus propiedades serán confiscadas y él mismo será enviado en exilio".

Este edicto es bastante importante sin duda alguna e igualmente importante la fecha en que fue promulgado, para la suerte de la filosofía greco–pagana. Sin embargo, es bueno subrayar que el 529 d.C. como todas las fechas que cierran o abren una época, no hace más que sancionar, con un acontecimiento clamoroso, lo que ya era una realidad producida por toda una serie de acontecimientos precedentes.

El edicto del 529 no hizo, pues, sino acelerar y establecer, de derecho, el fin al que la filosofía pagana antigua estaba, ya de por sí, inexorablemente destinada de hecho.

PLOTINO
Las tres hipóstasis

UNO – Primera hipóstasis

Caracteres propios del Uno:
-todo ente es tal en virtud de su unidad,
-por eso es superior al ser,
-es potencia infinita creadora,
-se autocrea (autoctisis),
-es superior al pensamiento porque es causa del pensamiento (Nous),
-es superior al Bien, porque es su causa del bien,
-de lo Uno se puede hablar o por vía de la analogía o por vía negativa.

Actividades propias del Uno:
-actividad *del* Uno: permite al Uno autocrearse y ser lo que es,
-actividad *por* el Uno: permite al Uno crear las hipóstasis inferiores,
-el Uno es absolutamente libre cuando crea a sí mismo, pero una vez se crea necesita crear las otras hipóstasis,
-las *actividades del* y las de *por* son propias de todas las hipóstasis,
es una necesidad que sigue a una libertad.

NOUS (o Entendimiento o Espíritu) – Segunda hipóstasis

-En cuanto pensamiento quiebra la unidad del Uno, introduciendo la dualidad pensamiento/pensado y la multiplicidad de las Ideas que piensa. Es, por lo tanto, *uno-muchos.*
-Las Ideas pensadas por el *Nous* corresponden, en cierto sentido a las Ideas platónicas en cuanto son el verdadero *Ser*, en otro sentido, se diferencian de aquellas porque no son puramente inteligibles sino también inteligencias y por lo tanto fuerzas activas, ellas mismas creadoras.
-El *Nous* es entonces pensamiento por excelencia, Ser por excelencia (por vía de las Ideas que contiene) y Vida por excelencia en cuanto la actividad de pensar es la más alta forma de vida.
El Uno debía hacerse Nous para poder pensar

ALMA–Tercera hipóstasis

-El Alma tiene como actividad específica crear el mundo. Es la última diosa, es decir, la realidad última inteligible.
-El Alma es una-múltiple, en sentido horizontal, en cuanto se divide en varios cuerpos y en sentido vertical en cuanto está jerárquicamente subdividida en:
Alma suprema que queda en estrecha unión con el Espíritu,
Alma del Todo que crea el cosmos físico,
Almas particulares que descienden a animar los cuerpos.
-La esencia del alma es pues única y por lo mismo ella está toda en todo
El Uno debía hacerse Alma para poder crear

EL HOMBRE

-El hombre es sobre todo naturaleza espiritual. Tiende por lo mismo a reunirse con su origen, es decir, con el Uno.
-Este tentativo se realiza por un proceso llamado "vía del retorno" y que acontece mediante la virtud, la erótica y la dialéctica.
-Consiste en una progresiva "simplificación", eliminando todo lo que es múltiple y material, hasta el momento del éxtasis o unión mística con la Primera hipóstasis.
El hombre ha de despojarse de todo

MATERIA

-Es el producto del Alma, pero no tiene más la fuerza de contemplar su fuente, y por eso es estéril y no crea nada más.
-La materia debe ser sostenida por las almas que le trasmiten las Ideas del Nous.

PLOTINO

1. LAS TRES HIPOSTASIS: UNO, ESPIRITU (NOUS) Y ALMA

El principio del que proceden todas las cosas es el Uno. El Uno produce todas las cosas por su sobreabundancia. Y la sobreabundancia es su poder infinito. El Ser es el primer producto del Uno; y el Ser, mirándose a sí mismo, se hace Inteligencia (Nous, Espíritu). Del Nous procede, ulteriormente, el Alma que, a su vez, produce la Naturaleza en sus diversas formas.

Es así que todas las almas iluminan el cielo y le dan su propia multiplicidad y lo primero que surge de ellas; todas las demás cosas resultan a su vez iluminadas por lo que viene después. Algunas almas descienden todavía más abajo para ejercer su acción iluminativa, pero este avance no constituye para ellas lo mejor. En tal sentido, podríamos imaginarnos un centro y, a su alrededor, un círculo que desprende rayos de luz; sobre estos dos tendríamos que imaginar otro, que sería como una luz surgida de la luz. Fuera de éstos cabría pensar en un nuevo círculo sin luz, carente, por decirlo así, de luz propia, pero que tiene necesidad de una luz extraña. Hagámonos a la idea de que se trata de una rueca, o mejor de una esfera que recibe su luz del tercer círculo, por su proximidad a él, y en tanto éste la ilumine. He aquí, pues, que la gran luz lo ilumina todo y, a la vez, permanece inmóvil; de ella proviene razonablemente la luz que ilumina todas las cosas; pero las demás luces también iluminan como ella, aunque unas permanezcan inmóviles y otras sean atraídas por el brillante reflejo de las cosas.

Tomado de: Plotino. *Eneada Quinta*. Aguilar. Argentina. 1967, p. 85.

2. EL UNO Y LA PROCESIÓN DE LAS OTRAS HIPÓSTASIS Y DE TODAS LAS OTRAS REALIDADES DEL UNO

Plotino se valió de algunas imágenes, que han llegado a ser muy famosas, para dar una explicación alusiva en sentido metafísico de la procesión de las hipóstasis y de todas las otras realidades por el Uno.

La imagen ciertamente más famosa es la de la luz y de la derivación de las realidades del Uno, como luz de luz. El Uno es como la fuente de luz que irradia luz en forma de círculos sucesivos. El primer círculo de luz es la Nous, es decir, la segunda hipóstasis; el otro círculo que sigue ulteriormente señala el apagarse de la luz y es el de la materia.

Es así que todas las almas iluminan el cielo y le dan su propia multiplicidad y lo primero que surge de ellas; todas las demás cosas resultan a su vez iluminadas por lo que viene después. Algunas almas descienden todavía más abajo para ejercer su acción iluminativa, pero este avance no constituye para ellas lo mejor. En tal sentido, podríamos imaginarnos un centro y, a su alrededor, un círculo que desprende rayos de luz; sobre estos dos tendríamos que imaginar otro, que sería como una luz surgida de la luz. Fuera de éstos cabría pensar en un nuevo círculo sin luz, carente, por decirlo así, de luz propia, pero que tiene necesidad de una luz extraña. Hagámonos a la idea de que se trata de una rueca, o mejor de una esfera que recibe su luz del tercer círculo, por su proximidad a él, y en tanto éste la ilumine. He aquí, pues, que la gran luz lo ilumina todo y, a la vez, permanece inmóvil; de ella proviene razonablemente la luz que ilumina todas las cosas; pero las demás luces también iluminan como ella, aunque unas permanezcan inmóviles y otras sean atraídas por el brillante reflejo de las cosas.

Tomado de Plotino. *Eneada Quinta*. Aguilar. Argentina. 1967. p. 85.

3. LA SEGUNDA HIPOSTASIS

El Nous o Espíritu o inteligencia, procede del Uno del siguiente modo. Lo que procede del Uno es de por sí indeterminado y se hace determinado volviéndose al Uno y pensando el Uno, o mejor, a sí mismo, fecundado por el Uno. Así nace el múltiple inteligible, es decir, el mundo de las Ideas. El mundo platónico de las Ideas llega a ser así parte integrante de la segunda hipóstasis como objeto de la suprema Inteligencia en su totalidad.

Por consiguiente, si el Uno es la potencia de todas las cosas, es decir, el principio del que proceden todas las cosas, el Espíritu o la Inteligencia suprema es todas las cosas, es decir la totalidad de los entes inteligibles, objeto de pensamiento de la Inteligencia suprema. En síntesis, podremos decir que la segunda hipóstasis para Plotino es la totalidad del ser en todas sus múltiples articulaciones inteligibles y el pensamiento en su globalidad, que pensándose a sí mismo fecundado por el uno, piensa la totalidad de los entes inteligibles.

Porque el pensar no es algo primero, ni en cuanto a la existencia ni en cuanto a la dignidad de que goza; al contrario, ocupa el segundo lugar y existe, precisamente, porque el Bien le trae a la existencia y, una vez en ella, le mueve hacia sí mismo. Es en esta situación cuando el pensamiento ve. Pensar es, pues, tender hacia el Bien y desearlo.

Porque el deseo engendra el pensamiento y hace que exista con él; así, por ejemplo, el deseo de ver produce la visión.

No hay nada, por tanto, en lo que el Bien pueda pensar; no hay otra cosa que no sea su propio bien. Lo que llamamos el pensamiento de sí mismo se dará, pues, en un ser diferente del Bien, esto es, en un ser que se parece al bien porque posee una imagen de él y porque el Bien es su deseo y el recurso de su imaginación. Y, si esto es así, así tendrá que ser siempre. Porque sólo en el pensamiento del bien se piensa accidentalmente a sí mismo, ya que es mirando al Bien como, en efecto, se piensa a sí mismo. Su mismo acto le hace pensar en sí mismo, ya que todo acto tiende naturalmente hacia el Bien.

Tomado de: Plotino. *Eneada Quinta*. Aguilar. Argentina. 1967, p. 149-150.

4. LA TERCERA HIPÓSTASIS: EL ALMA

Así como del Uno procede el Espíritu o Inteligencia, así del Espíritu procede el Alma. Lo que procede del Espíritu es como especie de materia inteligible, que se hace Alma al volverse al Espíritu y contemplarlo. Y contemplando al Espíritu, que a su vez contempla al Uno, es decir, al Bien, el Alma contempla, ella misma, al Uno o Bien. Como el Espíritu es imagen del Uno, así el alma de modo semejante es imagen del Espíritu.

He aquí que la generación por parte de la naturaleza constituye realmente una contemplación. Y en cuanto al alma, que es anterior a la naturaleza, diremos lo siguiente: la contemplación que se da en ella, su amor a la ciencia, la investigación que realiza, su mismo dolor para procrear y, en suma, su propia plenitud, produce un conocimiento más menguado en aquel escolar que recibe una imagen de ella. Los teoremas de esa ciencia aparecen en él más confusos e incapaces de mantenerse por sí mismos.

La parte primera del alma se encuentra en lo alto y siempre próxima a la cima. Permanece allí en un estado de plenitud y de iluminación eternas, participando la primera en lo inteligible. La otra parte, que participa de aquélla, avanza siempre como una vida que procede de otra vida, como una actividad que llega a todas partes y no se encuentra ausente de ninguna. En ese avance suyo, el alma deja su parte superior en el lugar que abandona su parte inferior; porque es claro que si hubiese de prescindir en absoluto de su parte superior no se encontraría ya en todas partes, sino solamente en aquel lugar donde concluye. Sin embargo, lo que ella ha avanzado no es ya igual a lo que permanece. Y si, pues, el alma debe llegar a todas partes y no ha de haber lugar alguno en el que no ejerza su autoridad, aunque lo que preceda sea

diferente de lo posterior; supuesto, además, que toda actividad proviene de la contemplación o de la acción y que aquí ésta no se da –porque no sería posible que precediese a la contemplación–, hemos de admitir necesariamente que la contemplación de la parte que procede es más débil que la de la parte que permanece, siendo como es una contemplación. De modo que la acción parece ser realmente una contemplación de suma debilidad, porque conviene siempre que lo engendrado sea del mismo género que lo que engendra, y si es más débil habrá que atribuirlo a la pérdida propia del descenso.

Pero todo esto no produce ruido alguno, dado que el alma no tiene necesidad de objeto aparente y externo para su contemplación o su acción. Como alma que es contempla, bien que su parte contemplativa más externa no sea capaz de producir lo que viene después, de la misma manera que lo hace la parte superior. Mas, si es contemplación, ha de producir una contemplación. Porque no hay límite que pueda oponerse tanto a la contemplación como a su objeto. Y esto, ¿ocurre también aquí? Sin duda, puesto que se da en todas partes. ¿Dónde, en efecto, no se daría? En toda alma acontece lo mismo, porque sabemos que no está limitada en su magnitud. Pero, en verdad, no es así en todas las demás cosas ni, ciertamente, en todas las partes del alma. Dice (Platón) que es "el auriga hace partícipe a los caballos de lo que él ha visto", y, desde luego, los caballos lo aceptan y sienten verdaderamente el deseo de lo que han visto, porque no lo han contemplado en su totalidad. Actúan entonces movidos por este deseo y su acción queda condicionada por el objeto al que tienden. Mas este objeto es un objeto de contemplación y la contemplación misma.

Tomado de: Plotino *Eneada tercera*. Losada. Buenos Aires. 1984. pp. 217-219.

5. PURIFICACIÓN DEL ALMA Y REUNIÓN CON EL ABSOLUTO

Con base en los pasajes leídos, resulta fácilmente comprensible que el alma puede liberarse de la "caída", eliminando todas las "diferencias" o "alteridad" que provocaron su separación de las realidades superiores.

Así como el ojo para ver el objeto debe hacerse semejante al objeto, así el alma debe llegar a ser divina y bella para poder ver lo Divino y la Belleza que es el Espíritu, manifestación suprema del Bien, es decir, del Absoluto.

Para despojarse de toda alteridad, el alma del hombre debe:

a) entrar nuevamente en sí misma;

b) alejarse luego, también, de la parte afectiva de sí misma;

c) incluso de sí misma;

d) reuniéndose de este modo con el Uno mismo.

El alma, purificada, se hace una forma, una razón, se hace toda incorpórea, intelectual y pertenece íntegramente al Divino, donde está la fuente de la belleza y donde confluyen todas las cosas del mismo género. El alma, por tanto, reconducida a la inteligencia, es más bella que las cosas sensibles. Pero la inteligencia y lo que de ella deriva es para el alma una belleza propia, no extraña, ya que el alma está entonces verdaderamente sola. Por esto se dice justamente que el bien y la belleza del alma consisten en asemejarse a Dios, en cuanto de Él se derivan lo bello y la naturaleza esencial de los seres. La belleza, luego, es una verdadera realidad, mientras que la fealdad es una naturaleza diversa. La misma cosa es, en primer lugar, lo feo y lo malo; así son la misma cosa lo bueno y lo bello, o también el Bien y la Belleza. Es necesario, por tanto, buscar con el mismo método, lo bueno y lo bello, lo feo y lo malo. Es necesario plantear ante todo que lo Bello es lo mismo que el Bien, del cual la inteligencia trae su belleza: y el alma es bella por la inteligencia: las demás bellezas –las de las acciones y de las ocupaciones– son tales porque el alma las informa. El alma, todavía, hace bellos también a los cuerpos que son llamados así: y porque ella es divina y como una parte de la belleza, hace bellas a todas las cosas que toca y domina, según la disponibilidad de éstas a participar de la belleza.

Plotino, *En adas*, I, 6, 6.

6. LA REUNIÓN CON EL UNO Y LA "FUGA DEL SOLO HACIA EL SOLO"

La reunificación con el Uno que Plotino llama "éxtasis" en su momento culminante, es un estado que podríamos llamar de hiperconsciencia e hiperracionalidad. El alma, en el éxtasis, se ve a sí misma "endiosada" y hecha copartícipe del Uno, y por lo mismo, en un cierto sentido, plenamente asimilada al Uno, o como dice Plotino con una bella expresión metafórica que concluye de modo espléndido las Ennéadas, es una "fuga del solo hacia el Solo".

Y esto quiere decir la prescripción de los misterios que prohíbe manifestar a Dios a los no iniciados, vetando como ilícito el desvelar lo que es divino a aquellos que no pueden comprenderlo. Puesto que no eran dos, sino uno, el contemplante y el contemplado, como si éste no fuese contemplado sino unido, aquel que fue tal, pudiese acordarse de cuando se unió con Dios mismo. Pero también ellos mismos eran uno y no tenían ninguna diferencia ni en sí ni hacia otro. En efecto, Dios nada se mueve, ni en quien se ha elevado a Dios hay ira o deseo, no sólo, sino ni siquiera razonamiento o pensamiento; ni tampoco es más sí mismo, si podemos decir así, sino, como exta-

siado y absorto en tranquila soledad y absoluta calma, sin alejarse nunca de su esencia ni jamás dirigiéndose alrededor, sino del todo estable, se convierte casi en la calma misma. Tampoco él mira las cosas bellas, sino que trasciende lo bello mismo y trasciende también el coro de las virtudes, semejante a aquel, que habiendo entrado a la parte interna del penetral, deja atrás las estatuas del templo, las cuales, a quien sale de nuevo del penetral, aparecen de primero después de la visión interna, en la que la unión se había dado, no con las estatuas ni con las imágenes, sino con Dios: aquéllas son, por tanto, una segunda visión. Pero esto no es una visión, sino otro modo de ver, un éxtasis, un retorno a la esencia simple, una potenciación de sí, deseo, unión y calma y proceso de compenetración, admitido que se pueda vislumbrar en el penetral. Puesto que, mirando diversamente, nada se ve. También los sabios entre los profetas con estas figuraciones simbólicas señalan cómo se puede contemplar a Dios. El sabio sacerdote, explicando el misterio, entrando en el penetral, alcanza allá la verdadera visión; si no entra allí, considerando el penetral como invisible, como la fuente y el principio, lo conocerá como principio; y si entra, ve el principio y se une a él, semejante con semejante no dejando nada de las cosas divinas, pues el alma las puede abrazar. Y más que la visión, él desea lo que permanece de la visión misma: y lo que queda a aquel que todo trasciende es el mismo Trascendente. En efecto, la naturaleza del alma no llegará nunca al no–ser absoluto, sino que cayendo al fondo alcanzará el mal, es decir, al no–ser relativo, no absoluto. Cuando en cambio haya recorrido el camino inverso, no a otro, sino a sí misma alcanzará, y así, no siendo en otro, no quiere decir que ella sea en la nada, sino en sí misma; y ser sólo en sí misma y no en el ser quiere decir ser en Dios.

Cada uno, en efecto, no se convierte en esencia sino superior a la esencia porque se compenetra con Dios. Si, por tanto, alguien sabe contemplarse así, tendrá a sí mismo como imagen de Dios y se traspasa de sí a Aquel, como de la imagen al ejemplar, alcanzará el fin de su camino. Pero si cae de la contemplación, de nuevo, despertando la virtud que está en él y reconociéndose totalmente dispuesto, podrá elevarse de la virtud al pensamiento y de la sabiduría a Dios.

Ésta es la vida de los dioses y de los hombres divinos y bienaventurados: liberación de las cosas de abajo, vida suelta de las ataduras corpóreas, fuga del solo hacia el Solo.

Plotino, E*n adas*, VI, 9-11.

Capítulo XVII

LA CIENCIA ANTIGUA EN LA EDAD IMPERIAL

I – *La decadencia de la ciencia helenística*

De Alejandría a Roma
→§ 1

• En la edad imperial, como consecuencia de la destrucción de la Biblioteca de Alejandría, el centro de la investigación cultural y científica se desplazó de Alejandría a Roma en donde adquirió las características de la mentalidad romana, más práctica que teórica.

Por consiguiente se dio una cierta decadencia de los niveles de la ciencia en general, exceptuadas la astronomía y la medicina, que encontraron en Ptolomeo y Galeno los máximos representantes.

1. Roma llega a ser el nuevo centro cultural

Vimos cómo el momento mágico de la ciencia helenística fue relativamente breve (más o menos un siglo y medio.)

El año 145 señala la primera gran crisis del Museo y de la Biblioteca. El rey Ptolomeo Fiscón se encontró en gran contraste con los intelectuales griegos por motivos políticos y no logrando doblegar su resistencia, los obligó a abandonar a Alejandría. El hecho marcó la ruptura de la gran alianza entre los representantes de la inteligencia griega y el trono egipcio y abrió un período de decadencia que resultó irreversible. Posteriormente el Museo y la Biblioteca retomaron su actividad, pero en tono decididamente menor.

El año 47 marca la segunda etapa de la crisis. Durante la campaña de César en Egipto, la Biblioteca fue incendiada. En este momento, antes del incendio, los libros habían alcanzado la cifra de 700.000, enorme para ese tiempo. Algunos libros se salvaron del incendio, pero las pérdidas fueron irrecuperables y por lo tanto muy graves.

En el año 30 a.C. Octaviano conquistó a Alejandría y Egipto fue hecha una provincia del Imperio romano.

Se comprende, pues, que Alejandría no tuviera en la edad imperial un papel ni siquiera parangonable de lejos a aquel que había jugado en la edad helenística. El nuevo centro fue Roma, en donde los intereses eran otros y otro el ambiente espiritual. Los romanos tenían intereses prácticos y operativos y apreciaban los resultados concretos e inmediatos. En síntesis: los Romanos no poseían la dimensión especulativo–teórica que, como se vio, había alimentado no sólo a la gran filosofía griega sino además a la gran ciencia helenística.

Se comprende así que la edad imperial haya sido una edad de epígonos, de figuras de segundo orden, salvo algunas excepciones importantes, sobre todo en el campo de la astronomía con Ptolomeo, en Alejandría y de la medicina con Galeno en Roma. Debemos hablar ahora de estas dos grandes figuras de la ciencia antigua porque la herencia que ellos dejaron, constituyó, aun en tiempos modernos, puntos de referencia y por lo tanto fueron como un gran puente entre la antigüedad y el mundo moderno.

II– *Ptolomeo y la síntesis de la astronomía antigua*

La sistematización de la teória egocéntrica
→§ 1-2

• Ptolomeo (s. II d. C.) representó para la astronomía lo que Euclides representó para la geometría: Fue el gran sistematizador de la teoría astronómica. Su síntesis se basa sobre estas tesis fundamentales:

1) el cosmos y la tierra son de forma esférica;

2) la tierra está firme al centro del universo, mientras que los cielos se mueven a su alrededor con un movimiento circular;

3) las dimensiones de la tierra en relación con el cosmos son mínimas, equiparables a las de un punto.

Estos principios son tomados directamente de la experiencia: no lo que es obvio por sí como la forma esférica del cielo sino también lo de la redondez de la tierra,

atestiguada claramente por los sentidos (los objetos lejanos aparecen a la vista como si surgieran del horizonte). También es demostrable el hecho que la tierra ocupa el centro del universo: ella es, en efecto, el punto hacia el cual caen los cuerpos pesados.

Otro principio esencial es el de que todos los movimientos aparentes de los astros se deben explicar con base en órbitas circulares, porque el movimiento circular es movimiento perfecto y divino. En consecuencia, Ptolomeo explica las revoluciones celestes con órbitas excéntricas (cuyo centro no se corresponde con el de la tierra) y con órbitas epicíclicas (cuyo centro yace sobre otro círculo rotante.)

1. Vida y obras de Ptolomeo

Ptolomeo de Tolemaida (alto Egipto) vivió en el s, II d.C., conjeturalmente se piensa entre el 100 más o menos al 170. De él nos han llegado numerosos escritos entre los que descuellan *Sistema matemático* (*matematiké sintaxis*) que es la *suma* del pensamiento astronómico del mundo antiguo, el exacto correspondiente a lo que en el campo de la geometría son los *Elementos* de Euclides. El *Sistema matemático* se conoce bajo el nombre de *Almagesto*. En efecto, así lo bautizaron los Árabes. Debía en efecto indicarse con el adjetivo *meghistos* que significa el "más grande" (el mayor tratado de astronomía) y que los Árabes translite-raron, con ligera modificación, en "magesto" añadiéndole el artículo "al".

Otras obras dignas de mención son: *Hipótesis sobre los planetas*, *Geografía óptica*, *Armónicos*, *Sobre el juicio*, *sobre el hegemónico*, y el *tetrabiblo* (que significa "libro cuatripartito") Este último es un complemento al *Almagesto* y en el Medioevo, como en el Renacimiento, tuvo un gran éxito porque codificaba de manera equilibrada las creencias sobre los influjos de los astros y la posibilidad de las predicciones, insertándolos en un tipo de discurso científico.

2. El sistema Ptolomaico

2.1. El marco teórico del "Almagesto"

Ptolomeo, en el *Almagesto*, se preocupó por colocar de modo preciso su investigación en el ámbito del marco del saber como lo había trazado Aristóteles. Este había dicho que las ciencias se dividen en *poiéticas*, *prácticas y teóricas* y que éstas últimas se dividen en *física*, *matemáticas y teología* (= metafísica). Ahora bien, Ptolomeo estaba convencido de la clara superioridad de las ciencias teóricas, pero entre estas, da la preeminencia a las ciencias

matemáticas. La teología tiene un objeto demasiado elevado "en una lejanía que está más allá de las cosas más altas del mundo" y "absolutamente separado de las cosas sensibles"; en cambio la física mira a entes arrastrados por el cambio, dado que justamente estudia las cosas en cuanto sujetas a movimiento: de ahí su preferencia por las matemáticas. Además ella sirve a la física con el estudio analítico de los movimientos.

Además para Ptolomeo la astronomía tiene un preciso valor ético-educativo.

2.2. Las tesis fundamentales de Ptolomeo

Presentado el cuadro teórico de la obra, veamos los conceptos técnicos de base.

Las tesis fundamentales concernientes al mundo y a la tierra son las siguientes:

1) el mundo (el cielo) tiene forma esférica y se mueve a la manera de una esfera;

2) la Tierra, análogamente, es considerada, en su conjunto, con forma esférica;

3) ella está situada "en medio" del mundo a manera de centro;

4) en cuanto a las distancias y tamaños, la tierra está, respecto de las esferas de las estrellas fijas (la que engloba el cielo) en la relación de un punto;

5) la tierra "no realiza ningún movimiento local" es decir, es inmóvil.

Como estas tesis son los cimientos del sistema egocéntrico, que permanecerán firmes hasta la revolución copernicana, queremos desarrollarla brevemente, trayendo los principales argumentos de Ptolomeo.

1) La experiencia demuestra que el cielo tiene forma de esfera y se mueve circularmente. Los hombres llegaron desde hace tiempo a estas conclusiones viendo el sol, la luna y los astros desplazarse de Oriente a Occidente conforme a círculos paralelos y por la regularidad y la constancia de los lugares en donde ocurren las salidas y las puestas de los mismos. Apoyados siempre en la experiencia, el centro de tales revoluciones es único y coincide con la tierra. Cualquier otro movimiento que no fuera esférico no podría explicar los fenómenos observados por la experiencia.

2) El hecho que el sol, la luna y las estrellas *no* salen *ni* se ponen al mismo tiempo para quienes se hallan en diversos puntos de la tierra, sino que primero lo hacen para los que habitan en países de Oriente y luego para quienes habitan en países de Occidente, prueba que la tierra es redonda. Además, lo prueba el hecho que quien navega hacia montes o lugares elevados ve que aquellos aumentan progresivamente en altura como si salieran del mar.

3) Muchos fenómenos quedan sin explicación si no se coloca la tierra en el centro del universo. He aquí cómo Ptolomeo resume su pensamiento sobre este punto: "Si la tierra no estuviera en el centro, el orden entero observado por los crecimientos y empequeñecimientos de noche y día sería completamente trastocado. Además, los eclipses de luna no podrían suceder en la posición diametralmente opuesta al sol respecto a todas las partes del cielo, dado que con frecuencia la interposición de la tierra estaría en posición diametralmente opuesta con estos dos astros, pero separadas por intervalos inferiores a un semicírculo".

4) Que la tierra con relación a la esfera de las estrellas fijas tenga una dimensión parangonable a un punto, se prueba, –entre otras cosas– por el hecho que desde cualquier parte de la tierra que se observen los tamaños de los astros y sus respectivas distancias, estos resultan iguales en todas partes.

5) La tierra está inmóvil en el centro, porque es el lugar hacia el que caen todos los cuerpos pesados. Se equivocan quienes sostienen que la tierra rota alrededor de un mismo eje de Occidente a Oriente, realizando un solo giro al día. Si fuera así, el movimiento debería ser bastante impetuoso (dado que se realiza en el período de un día) y entonces todos los cuerpos que no se apoyan en la tierra deberían aparecernos como realizando un movimiento en dirección contraria; además no se observaría las nubes yendo hacia oriente, ni se podría ver nada que fuera arrojado o que vuele, porque el movimiento de la tierra lo sobrepasaría siempre con su velocidad. Y si se dijera que también el aire es arrastrado junto con los cuerpos en el aire, en tal caso todo debería aparecer estático y no debería verse nada que se detuviera o adelantara.

6) El cielo está hecho de éter, por su naturaleza de forma esférica e incorruptible.

2.3. Los movimientos de los cuerpos celestes

El movimiento de las estrellas fijas se explica con el movimiento rotatorio uniforme de la esfera etérea concéntrica de las estrellas fijas. En cambio, los movimientos del sol, la luna y los otros cinco planetas se explican con la hipótesis ya sostenidas sobre todo por Hiparco y reformuladas ingeniosamente y completadas hábilmente.

Permanecen los dos puntos firmes:

1) Dar cuenta de todos los "fenómenos" (las aparentes anomalías de los movimientos astrales);

2) Explicarlos todos siempre y recurriendo sólo a "movimientos uniformes y circulares, dado que estos son los movimientos apropiados a la naturaleza de las cosas divinas".

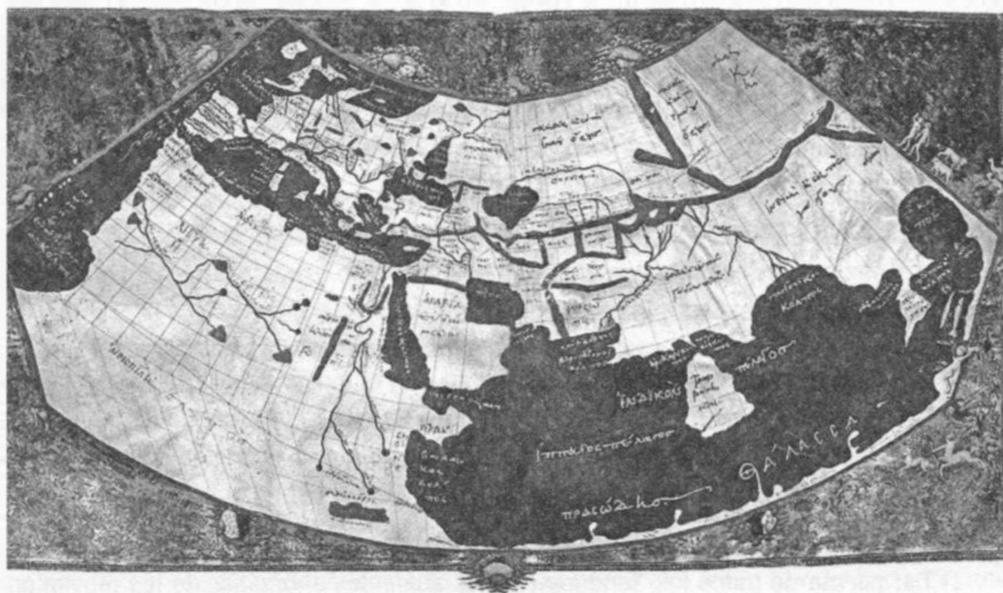
Los nuevos tipos de movimientos circulares son:

1) los de las órbitas *excéntricas*, es decir las que tienen un centro que *no* coincide con el de la tierra;

2) los de las órbitas *epicíclicas* es decir, de las órbitas que rotan alrededor de un centro puesto sobre un círculo que rota a su vez.

El círculo rotante al que se refiere el epiciclo se llama "deferente". Los epiciclos situados sobre deferentes excéntricos en relación con la tierra y calculados en número y manera conveniente, lograban explicar geométricamente todos los "fenómenos", es decir, todas las aparentes "irregularidades" de los planetas.

Ptolomeo perfeccionaba así el sistema de explicaciones propuesto por Hiparco. El movimiento de los planetas es causado por una "fuerza vital" de la que están dotados por naturaleza. Esto resolvía el problema tradicional de los "motores" como también las complicaciones aristotélicas sobre el asunto.



"Ecumene o mapa del mundo conocido", es la ilustración I de la Cosmografía de Tolomeo en un códice del siglo XV (Nápoles, Biblioteca Nacional)

¡La ingeniosidad con la que Ptolomeo presentó los cálculos, jugando con los epiciclos y los excéntricos, garantizó a la teoría un éxito sin precedentes en el campo astronómico e hizo que fuera una autoridad por excelencia en la materia, por catorce siglos!

El modo elegante con el que supo conjugar luego este racionalismo geométrico de la visión del cosmos con la doctrina de los influjos de los astros sobre la vida de los hombres, volvió la doctrina ptolemaica más aceptada aún por la última cultura griega que encontraba así, inscrita en términos de razón matemática, la propia fe antigua en el Destino que gobierna todas las cosas.

III – *Galeno y la síntesis de la medicina antigua*

Las fuentes de la medicina de Galeno
→§ 1-3

• Galeno (s. II d.C.), luego de una crítica, bastante fuerte y articulada, a la figura y al papel del médico de su tiempo, fijó en una gran síntesis enciclopédica el conocimiento médico, sacándola de las siguientes fuentes

1) de los conocimientos anatómicos de la medicina alejandrina;

2) de la biología y zoología de Aristóteles;

3) de la doctrina de los humores de Hipócrates;

4) de las contribuciones de Posidonio (teoría del pneuma y del calor innato).

Finalmente, la estructura general de la medicina y su forma esquemática fueron tomadas del *Timeo* platónico.

Los contenidos doctrinales
→§ 4

• En lo referente a los contenidos doctrinales, se recuerda que a la base del cuerpo humano se ponen las cuatro cualidades (caliente, frío, seco, húmedo), que dependen a su vez de los cuatro elementos (fuego, aire, tierra, agua.) Las cuatro cualidades concurren, pues, a formar una serie de facultades (por ejemplo, la facultad pulsativa, digestiva, respiratoria, etc.) que determinan, en concreto, la naturaleza de los vivientes individuales. Entre estas facultades predominan la atractiva (que atrae lo que es adecuado), y la expulsiva (que aleja lo que es contrario).

En Psicología, Galeno asumió la división tripartita platónica del alma: el alma irascible, situada en el corazón, el alma concupiscible puesta en el hígado, el alma racional que se encuentra en el cerebro.

El "*Galenismo*"
→§ 5

• La doctrina de Galeno tuvo bastante gran éxito en la antigüedad, en el Medioevo y hasta en el Renacimiento, de forma que se consolidó una especie de "Galenismo" inmóvil y repetitivo que, además de traicionar el espíritu de Galeno, perjudicó al progreso de la ciencia médica.

1. Vida y obra de Galeno

Galeno nació en Pérgamo, hacia el 129 d.C. Estudió en la propia ciudad natal, luego en Corinto y Alejandría. En el 157, vuelto a Pérgamo, fue médico de los gladiadores (puesto entonces ambicionado). Hacia el 163 fue a Roma en donde permaneció durante un trienio. En Esmirna oyó las lecciones del medioplatónico Albino, del que debió aprender mucho, dada la maciza presencia de doctrina platónica en sus escritos.

El año 168 marca un giro decisivo en la vida de Galeno. El emperador Marco Aurelio lo llamó a Roma, invitándolo a seguirlo como su médico personal en la expedición contra los Germanos. Una serie de vicisitudes ocurridas inmediatamente después de los preparativos para la campaña, obligaron al emperador a regresar a Roma, en donde Galeno permaneció como médico personal de Cómodo, hijo del emperador, mientras éste volvía a partir. Como médico cortesano, Galeno tuvo comodidad y tiempo para dedicarse a sus investigaciones. Su fama fue tal que, aun en vida, se producían y vendían dioses en su nombre. Galeno mismo nos cuenta, con evidente complacencia, que asistió a una cómica escena en una tienda en donde un romano culto desmentía a un librero gritándole que el libro que quería venderle como de Galeno era falso, porque estaba escrito en mal griego, indigno de la pluma de Galeno. Galeno murió probablemente hacia el 200 d.C.

La producción literaria de Galeno fue inmensa. Debió cubrir varios miles de páginas. Muchos de sus escritos se perdieron (algunos en vida misma del autor) pero nos ha llegado un considerable número de ellos (cerca de un centenar de títulos).

Una mirada al catálogo redactado por Galeno mismo en la obra *Mis Libros*, aunque limitado a los títulos generales bajo los que enumera y sistematiza cada uno de los tratados, puede dar una idea de la imponencia verdaderamente monumental de su producción. He aquí el esquema:

1) obras terapéuticas

2) libros de doctrina de pronósticos

3) comentarios a Hipócrates

4) libros polémicos contra Erasistrato

5) libros relacionados con Asclepíades

6) libros concernientes a las divergencias respecto de los médicos metódicos

7) libros útiles para las demostraciones

8) libros de filosofía moral

9) libros concernientes a la filosofía de Platón

10) obras concernientes a la filosofía de Aristóteles

11) obras concernientes a las divergencias con la filosofía estoica

12) obras que se refieren a la filosofía de Epicuro

13) libros concernientes a los argumentos gramaticales y retóricos



Galeno (Pérgamo, 129 aprox – Roma 200 aprox.) en un grabado del siglo XVI

Entre las obras más sobresalientes que nos han llegado, recordamos *Los procedimientos anatómicos*; *La utilidad de las partes*; *Las facultades naturales*; *El método terapéutico*; *El manual de medicina* (llegado a ser famosísimo); *Los Comentarios a Hipócrates*.

2. La nueva figura del médico: el verdadero médico debe ser filósofo

Galeno se presenta como restaurador de la antigua dignidad del médico, cuyo representante más conspicuo, más aún el paradigma viviente, había sido Hipócrates, Según Galeno, los médicos de su tiempo habían olvidado a Hipócrates y le habían vuelto la espalda. A estos médicos les inculpa tres gravísimos cargos de acusación:

1) de ser ignorantes;

2) de ser corruptos;

3) de estar absurdamente divididos.

1) La ignorancia de los nuevos médicos consistía sobre todo, según Galeno; a) en haber perdido el conocimiento metódico del cuerpo humano, b) en consecuencia, no saber distinguir las enfermedades de acuerdo con los géneros y las especies; c) no poseer nociones claras de lógica, sin la que no pueden hacerse diagnósticos. El arte médico se hace así una pura *práctica empírica*, por el desconocimiento de estas cosas.

2) La corrupción de los nuevos médicos consiste: a) en abandonarse a la licencia; b) en la insaciable sed de dinero; c) en la pereza; estos vicios son tales que son capaces de cegar la mente y la voluntad.

Al médico, pues, le hacen falta el conocimiento de la verdad, la práctica de la virtud, el ejercicio de la lógica, de manera que "quien es un verdadero médico, es un filósofo".

3) En cuanto mira a la división en sectas, es necesario recordar que de tiempo atrás, la medicina había tenido una división en tres corrientes:

a) A de los llamados "dogmáticos" llamados así porque sostenían que la razón tenía un papel determinante en el conocimiento de los factores saludables o mórbidos, sobre la que se base el arte de la medicina;

b) la de los llamados "empíricos", quienes sostenían que la sola experiencia bastaba para el arte de la medicina;

c) la de los llamados "metódicos" (que se llamaron a sí mismos de ese modo para diferenciarse de los dogmáticos) que basaban el arte de la medicina sobre algunas nociones esquemáticas muy simples ("estreñimiento" y "flujo") con las que explicaban todas las enfermedades.

Galeno rechaza cortantemente a estos últimos, considerándolos un verdadero peligro por su superficialidad. Denuncia la unilateralidad de las otras dos sectas, pero entreve una mediación: su método, en efecto, adapta el momento lógico al experimental, considerándolos ambos como igualmente necesarios.

La gran construcción enciclopédica de Galeno y sus componentes.

Galeno presentó la construcción de una grandiosa enciclopedia del saber médico en su inmensa obra. Gran parte del material adquirido ya anteriormente confluyó en esta enciclopedia, pero Galeno tiene el mérito de haberle dado nueva forma y de haberlo enriquecido con contribuciones personales

Los brotes principales de los cuales deriva la imponente construcción galeniana, están ya claramente caracterizados en sus líneas fundamentales. M. Vegetti los resume en los siguientes capítulos:

a) los conocimientos anatómicos adquiridos por los médicos del Museo de Alejandría y sobre todo por Erófilo y Erasistrato;

b) elementos de zoología y biología de Aristóteles, ampliamente readaptados en el contexto de un teleologismo más riguroso;

c) la doctrina de los elementos, cualidades y humores proveniente de la Escuela hipocrática;

d) las doctrinas del "calor innato" y del "pneuma" provenientes sobre todo de Posidonio, con oportunas modificaciones

e) la aceptación del *Timeo*, leído en clave medioplatónica, (como había aprendido de Albino) como marco de conjunto y como esquema general para la construcción de la enciclopedia médica.

A estos elementos se añade la concepción teleológica general que Galeno tomó sobre todo de la tradición platónico-aristotélica pero que él lleva a las extremas consecuencias con una clave específica propia.

Ilustremos brevemente algunos de estos puntos, de otros se dirá más adelante.

En lo concerniente a la anatomía, es de subrayar que Galeno alcanzó una preparación muy sólida, por la práctica asidua de la disección y vivisección, realizadas sobre todo en simios y por haber procedido personalmente en todas las operaciones necesarias a tal fin (inmediatamente después de los primeros inicios inciertos en los que se hacía desollar los animales por un ayudante). Diseccionó hasta un elefante. Su tratado *Procedimientos anatómicos* refleja los resultados de estas pacientes operaciones.

En cuanto a la doctrina de los elementos, cualidades y humores, debe recordarse que Galeno la tomó sobre todo del tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, desarrollándola ampliamente y complicándola con la doctrina de los "temperamentos", llegada a ser famosa. Todas las cosas proceden de los cuatro elementos y de las cuatro cualidades –*caliente, frío, seco y húmedo*– equilibrados convenientemente. El "temperamento" no es una simple "mezcla" sino una mezcla que implica *una compenetración total de las partes que se mezclan* (y no simplemente yuxtaposición o emulsión de las partes). La cualidad específica de cada cuerpo proviene del "buen temperamento" de las cualidades opuestas, que coincide sustancialmente con el que se indicaba clásicamente como "justa medida". El "buen temperamento" del hombre es resultado del "buen temperamento" de las diversas partes

del cuerpo. Los "humores", es decir, la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra, no son elementos originales sino elementos que provienen de los elementos primarios y de sus cualidades. Ellos tienen la propiedad de ser cada uno húmedo, seco, caliente, frío pero no en sentido absoluto sino en el sentido de que en cada uno *prevalece* una de estas características.

En cuanto a la concepción teleológica de Galeno, que constituye una de las claves inconfundibles de su pensamiento, se pone de relieve que esta puede ser considerada la absolutización del principio de la explicación finalista como la presente Platón sobre todo en el *Fedón*, además del principio aristotélico según el cual "la naturaleza no hace nada en balde".

El finalismo es obra del "arte de la Naturaleza" o del Artífice divino. El se revela no sólo en el hombre sino en todos los animales y hasta en los más pequeños, de manera admirable.

El gran tratado del que estamos hablado termina, precisamente, con un grandioso "himno a Dios".

4. Las doctrinas–gozne del pensamiento médico de Galeno

Galeno presenta la propia doctrina de las "facultades naturales", a las que dedica una obra que llamó justamente *Las facultades naturales*, como complemento y coronación de las doctrinas de los antiguos.

Todas las cosas derivan de las cuatro cualidades que interactúan entre sí (como se dijo arriba) mediante sus facultades originales específicas (facultades productoras de frío y calor, seco y húmedo). Pero cada organismo se genera, se desarrolla y vive por causa de una serie de actividades específicas. Estas actividades se desenvuelven de acuerdo con una regla precisa de la naturaleza, que Galeno llama "facultad". Estas facultades son muchísimas: por ejemplo, la facultad ematopoiética en las venas, la facultad digestiva en el estómago, la pulsativa en el corazón y así sucesivamente. Galena intenta estudiarlas y catalogarlas todas las principales. Entre estas, dos sobre todo emergen como anillos que están en la base de todas las demás: la facultad "atractiva" que atrae lo que es apropiado y la "repulsiva" o "expulsiva" que expele todo lo que no viene dominado por el humor o lo que resulta extraño. Esto acontece en el contexto de una simpatía global de los diversos órganos y de las diversas partes entre sí. Esta es una doctrina a la que Galeno dio una importancia fundamental en cuanto garantiza una coherencia precisa y una explicación específica y capilar de su finalismo en general.

Una segunda doctrina de base de Galeno consiste en retomar la distinción platónica del alma en: 1) alma racional; 2) irascible, 3) concupiscible y la inserción de la misma en un nuevo contexto antropológico, anatómico y fisiológico. El alma racional o intelectiva tiene su sede en el *cerebro*, la irascible en el *corazón*, la concupiscible en el *hígado*. El alma racional ubicada en el cerebro tiene su vehículo en el *pneuma animal* o *psíquico* (soplo, aire) que circula a través del sistema nervioso (que se alimenta del aire que se inspira). Galeno



Miniatura tomada de un códice del siglo XIII que contiene los escritos de Galeno traducidos al latín. En la imagen se ve a Galeno que explica a sus alumnos las virtudes de sus remedios a base de hierbas (Sachsische Landesbibliothek, Dresda)

alude además a un pneuma vital que circula en el corazón y en las arterias (producto del aire que respiramos y de las exhalaciones de los humores y de la sangre en especial) mientras que adelanta la hipótesis de un pneuma natural "que podría estar contenido en el hígado y en las venas" que circula en la sangre y que provendría del alimento.

Esta recuperación de las tres partes del alma de Platón marca una materialización del alma en cuanto el alma racional parece resultar una facultad o función del cerebro, la irascible una función del corazón y la concupiscible una función del hígado, que actúan en todo el organismo, mediante el pneuma psíquico, el pneuma vital y el calor innato, la sangre y (eventualmente) el pneuma natural. Las tesis típicas del *Fedón* no son aceptadas por Galeno.

Razones del gran éxito de Galeno

A Galeno le granjearon un éxito enorme en el Medioevo y en el Renacimiento la importante sistematización del saber médico y de las disciplinas en las que se apoya, el claro esquema teórico (platónico y aristotélico), el alto sentido religioso y moral de su pensamiento.

Pero a Galeno le pasó algo parecido a lo que le sucedió a Aristóteles: su doctrina fue tomada como "dogma" y fue repetida literalmente y por lo mismo desnaturalizada en el espíritu. Muchos de sus errores fueron trasmitidos y constituyeron, como tales, un estorbo para el progreso de la medicina. Conviene, pues, diferenciar a Galeno del Galenismo, como debe hacerse con Aristóteles y el aristotelismo: y así como en la edad moderna fue necesario discutir a Aristóteles para destruir el aristotelismo, así fue necesario discutir a Galeno para destruir el Galenismo.

Pero la estatura histórica excepcional del personaje queda, sin embargo, indiscutible.

El fin de las grandes instituciones científicas alejandrinas y el ocaso de la ciencia en el mundo antiguo

Arriba, en el primer parágrafo del presente capítulo, recordamos los hechos que provocaron la crisis irreversible de las instituciones científicas que hicieron grande a Alejandría. Para completar el cuadro, recordemos ahora los acontecimientos que marcaron el fin de las mismas.

Algunos cristianos consideraron como un peligro aquellas instituciones científicas que mantenían con vida conceptualmente la religión pagana, conservando la gran cultura sobre la que se apoyaban. Sucedió así que en el año 391 d.C., el obispo Teófilo promovió un saqueo de la Biblioteca, que provocó pérdidas graves posteriores.

Pero el golpe de gracia vino de los Musulmanes, quienes, conquistada Alejandría, decidieron la destrucción completa de la Biblioteca en el año 641 d.C., considerando inútil totalmente todo libro que no fuera el Corán.

Nadie puede valorar la gravedad de las pérdidas ocasionadas por estos acontecimientos. Pero se pone de relieve lo que sigue. Los libros de la biblioteca de Alejandría eran rollos voluminosos difíciles de manejar. En este sentido en Pérgamo se dio algo revolucionario. En efecto, como los Egipcios prohibieron la exportación del papiro que era el material más precioso para escribir, los doctos de Pérgamo, rival de Alejandría, prepararon el material que se reveló más idóneo para la escritura y que por el lugar de origen fue llamado "pergamino". Su invención se remonta a la segunda mitad del s. I d.C. y se impuso definitivamente en el transcurso de los tres siglos siguientes. Nació el códice de pergamino y en esta forma nos ha llegado casi todo lo que se nos ha transmitido del mundo antiguo, mucho más práctica y sólida que el rollo.

Volviendo a Alejandría, la ciudad, a pesar de la pérdida gradual de sus antiguos esplendores en el campo científico por los motivos explicados, permaneció sin embargo como un centro filosófico importantísimo. En ella floreció la última filosofía griega, con la Escuela de Ammonio (entre los s. II y III d.C.) con los grandes comentadores neoplatónicos de Aristóteles (s. V-VI) de los que ya se habló. En Alejandría tuvo lugar igualmente el primer intento de fusión entre filosofía griega y pensamiento bíblico con Filón, judío, en la primera mitad del s. I d. C. (recordemos que los judíos eran muy numerosos en Alejandría). Pero sobre todo en Alejandría floreció la Escuela Catequética a partir del final del s. II d.C. en la que se intentó la primera gran síntesis entre filosofía helénica y mensaje cristiano; nació así la Patrística que puso las bases del pensamiento medieval y europeo, del que debemos hablar ampliamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de carácter general

SAMBURSKY, S. Il mondo fisico dei Greci. Feltrinelli, Milán, 1959; SNELL, B. La cultura greca e le origi del pensiero europeo. Einaudi, Turín, 1963; FARRINGTON, B. Storia della scienza greca. Mondadori, Milán, 1964; Lavoro intelletuale e lavoro manuale nella antica Grecia. Feltrinelli, Milán, 1970; COPLESTON, F. Storia della filosofia. 9 Vol., Paideia, Brescia, 1966-84. DE RUGGIERO, G. Storia della filosofia 13 Vol., Laterza, Bari, 1967-68. VERNANT, I. P. Mito e pensiero presso i Greci. Einaudi, Turín, 1970; GEYMONAT, L (y colaboradores). Storia del pensiero filosofico e scientifico. Vol. 6. Garzanti, Milán, 1970-72 (en adelante citada GEYMONAT, Storia); DAL PRA, M. (director). Storia della filosofia. Vol. I-IV. Vallardi, Milán, 1975-76; REALE, G. Storia della filosofia antica. Vol. I-IV, Milán, 1975-1980, 19875; LLOYD, G. E. R. La scienza dei Greci. Laterza, Roma-Bari, 1978; ABBAGNANO, N. Storia della filosofia. Vol. 4, Utet, Turín, 1991 (el IV vol. es de FORNERO, G. y colaboradores).

Son de interés particular también:

a) Grande Antologia Filosofica, dirigida por PADOVANI, U. y SCIACCA, M. F. Vol. I-IV. Marzorati, Milán, 1988 las introducciones a cada sesión fueron revisadas por especialistas en el tema; la bibliografía es muy amplia y a ellas remitimos aquí una vez por todas;

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. La Scuola, Brescia, 1974-76, en 6 volúmenes.

Son también instrumentos de consulta: Enciclopedia filosofica, bajo la dirección del Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, Sansoni, Florencia, 1967-69; y la ágil Enciclopedia Garzanti di filosofia (e logica, epistemologia, pedagogia, psicologia, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, religioni, teologia), bajo la dirección de Redazioni Garzanti, con la asesoría de G. Vattimo y la colaboración de M. Ferraris y D. Marconi, Garzanti, Milán, 1994.

Como fuente para los filósofos antiguos, véase: DIÓGENES LAERCIO. Vita dei filosofi, dirigida por M. Gigante, Laterza, Bari, 1962.

Capítulo 1: Génesis, naturaleza y desarrollo de la filosofía antigua

Textos

COLLI, G. La sapienza greca. Vol. 1. Adelphi, Milán, 1977. Los pasajes de Aristóteles citados en este capítulo están tomados de la Metafísica y del Protréptico, para estos véase: Aristóteles. La Metafísica, bajo la dirección de REALE, G. Vol. 2, Loffredo, Nápoles, 1968, 1982²; Esortazione alla filosofia (Protréptico), bajo la dirección de BERTI, E. Radar, Padua, 1967.

Capítulo 2: Naturalistas o filósofos de la "physis"

Textos

Para los presocráticos en general: AA. VV. I Presocratici. Testimonianze e frammenti, dirigido por GIANNANTONI, G. Vol. 2, Laterza, Bari, 1969, 1981³.

Para los jónicos: MADDALENA, A. Ionici. Testimonianze e frammenti. La Nuova Italia, Florencia, 1963.

Para los Pitagóricos: TIMPANARO CARDINI, M. Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Vol. 3, La Nuova Italia, Florencia, 1970.

Para Meliso: REALE, G. Melisso. Testimonianze e frammenti. La Nuova Italia, Florencia, 1970.

Para Empédocles: BIGNONE, E. Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e frammenti. Turín 1916, Roma 19632.

Para Anaxágoras: LANZA, D. Anassagora. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento. La Nuova Italia, Florencia, 1966.

Literatura

Para todo el capítulo, véase REALE, G. Storia della filosofia antica. Op. cit., Vol. 1, pp. 53-196, y las obras citadas en las notas y en el volumen V en las voces de los diversos autores; JAEGER, W. La teologia dei primi pensatori greci. La Nuova Italia, Florencia, 1961; Paideia. La formazione dell'uomo greco. Vol. I. La Nuova Italia, Florencia, 1967.

Capítulo 3: La Sofística

Textos

TIMPANARO CARDINI, M. I sofisti. Laterza, Bari, 1954.

Literatura

ROBIN, L. Storia del pensiero greco. Turín, 1951; JAEGER, W. La teologia dei primi pensatori greci. Op. cit.; LEVI, A. Storia della Sofistica. bajo la dirección de PESCE, D. Morano. Nápoles, 1966; REALE, G. Storia della filosofia antica. Op. cit.; cf. la bibliografiía citada en las notas y en el volumen V en las voces de los pensadores mencionados.

Capítulo 4: Sócrates y los socráticos menores

Textos

Sócrates: Gianantoni, G. Tutte le testimoninaze da Aristofane a Senofonte ai Padri cristiani, Laterza, Bari, 1971.

Literatura

Robin, L. Storia del pensiero greco. Op. cit.; Sarri, F. Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima. Vol. 2, Abete, Roma, 1975; Reale, G. Storia della filosofia antica. Op. cit.; cf. la bibliografía citada en las notas y en el volumen V en las voces de los pensadores mencionados.

Capítulo 5: El nacimiento de la medicina

Textos

Hipócrates. Opere. bajo la dirección de Vegetti, M. Utet, Turín, 1965.

Literatura

Reale, G. Storia della filosofia antica. Op. cit.; cf. la bibliografía citada en las notas y en el volumen V en las voces de los pensadores mencionados.

Capítulo 6: Platón y la Academia antigua

Textos

Platón: Opere complete, traducción a cargo de diversos autores, bajo la dirección de Giannantoni, G. Vol. 2. Laterza, Bari, 1966. Cf. también las traducciones (con comentario y paráfrasis) de G. Reale: Critone, Eutifrone, Fedone, Gorgia, Menone, Protagora, por la Editorial La Scuola, Brescia, editadas muchas veces; Tutti gli scritti, contexto griego al frente, bajo la dirección de G. Reale, Rusconi, Milán, 1995.

Literatura

Jaeger, W. Paideia. La formazione dell'uomo greco. Vol. I. La Nuova Italia, Florencia, 1967.

Krämer, H. J. Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingüe e bibliografia. Introducción y traducción de Reale, G. Vita e Pensiero, Milán, 1982; Reale, G. Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettutra della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte". Cusl, Milán, 1986^{4}, Vita e Pensiero, Milán, 1987^{5}; Storia della filosofia antica. Op. cit., Vol. II, 1987 (quinta edición totalmente reelaborada en la parte correspondiente a Platón), pp. 7-374.

Capítulo 7: Aristóteles y el Peripato

Textos

Aristóteles: AA.VV. Opere complete. Bajo la dirección de Giannantoni, G. 4 Vol. Laterza, Roma-Bari, 1973; La metafisica, bajo la dirección de Reale, G. 2 Vol. Loffredo, Nápoles, 1968 (con comentario); la misma traducción sin comentario se encuentra en la colección "I classici del pensiero" de la Editorial Rusconi, Milán,

1978; los pasajes del De anima citados en este volumen son traducidos por Reale, G. En: Storia della filosofia antica; Op. cit., La politica. La costituzione di Atene, bajo la dirección de Viano, A. Utet, Turín, 1966; Analitici primi, bajo la dirección de Mignucci, M. Loffredo, Nápoles, 1969 (con comentario); L'anima, bajo la dirección de Movia, G. Loffredo, Nápoles, 1979; Etica nicomachea, bajo la dirección de Mazzarelli, C. Rusconi, Milán, 1995; Poetica, con texto griego al frente, bajo la dirección de Pesce, D. Rusconi, Milán, 1995.

Literatura

Berti, E. La filosofia del primo Aristotele. Olschki, Florencia, 1962; Reale, G. Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. Vita e Pensiero, Milán, 1967; Storia della filosofia antica. Op. cit., Vol. II (quinta edición), pp. 379-607.

Las escuelas filosóficas del periodo helenico

Textos

Epicuro: Opere, bajo la dirección de Isnardi Paretne, M. Utet, Turín, 1974.

Para la Estoa: Festa, N. I frammenti degli stoici antichi. 2 Vol., Laterza, Bari, 1932-1935; Anastasi, R. I frammenti degli stoici antichi. Vol. III; I frammenti morali di Crisippo. Padua, 1962.

Para Pirrón: Testimonianze, texto griego, traducción y comentario bajo la dirección de Decleva Caizzi, F. Bibliopolis, Nápoles, 1981.

Para los pensadores de la Academia escéptica: Sesto Empirico: Contro i matematici, bajo la dirección de Russo, A. Laterza, Bari, 1972; Schizzi pirroniani, bajo la dirección de Tescari, O, Laterza, Bari, 1972.

Euclides: Gli elementi, bajo la dirección de Frajese, A, y Maccioni, L. Utet, Turín, 1970.

Arquímedes: Opere, bajo la dirección de Frajese, A. Utet, Turín, 1974.

Literatura

Pohlenz, M. La Stoá. Storia di un movimento spirituale. 2 vol. La Nuova Italia, Florencia, 1967; Reale, G. Storia della filosofia antica. Vol. III, Op. cit., pp. 161-556; cf. la bibliografía citada en las notas y en el Vol. V las voces de los autores tratados en esta parte; Boyancé, P. Lucrezio e l'epicureismo. Paideia, Brescia, 1970; Bignone, E. L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Laterza, Roma-Bari, 1981.

Los últimos desarrollos de la filosofía antico-pagana

Textos

Séneca: Lettere a Lucilio, bajo la dirección de Giuliano, B. 3 Vol. Zanichelli, Bolonia, 1969.

Epicteto: Diatribe, Manuale, Frammenti, introducción, prefacio y paráfrasis de G. Reale; traducción, notas e índice de C. Cassanmagnano, Rusconi, Milán, 1982.

Marco Aurelio: I ricordi, bajo la dirección de Cazzanini Musi, F., revisión, introducción y notas de Carena, C. Einaudi, Turín, 1968.

Para los neoescépticos: Sesto Empirico. Contro i matematici, bajo la dirección de RUSO, A. Laterza, Bari, 1972; Schizzi pirroniani, bajo la dirección de Tescari, O. Laterza, Bari, 1972

Plotino: Enneadi, bajo la dirección de Cilento, V. 3 Vol., en 4 tomos. Laterza, Bari, 1947-1949.

Para Tolomeo FRANCO REPELLINI, F. Cosmologia greca. Loescher, Turín, 1980.
Galeno: Opere scelte, bajo la dirección de GAROFALO, I y VEGETTI, M. Utet, Turín, 1978.

Literatura

REALE, G. Storia della filosofia antica. Op cit., Vol. IV (cf. la bibliografía crítica citada en las notas) y el Vol. V en las voces de los autores citados; GATTI, M. L. Plotino e la metafisica della contemplazione. Cusl, Milán, 1982.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

CUARTA PARTE
PLATÓN EL HORIZONTE DE LA METAFÍSICA

QUINTA PARTE
ARISTÓTELES. LA PRIMERA SISTEMATIZACIÓN OCCIDENTAL DEL SABER

SEXTA PARTE
LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS DE LA EDAD HELENÍSTICA

TALLER SAN PABLO
BOGOTÁ
IMPRESO EN COLOMBIA — PRINTED IN COLOMBIA

La presente obra, de los investigadores Giovanni Reale y Dario Antíseri, presenta la historia de la filosofía con una exposición sistemática, tanto de los autores como de los períodos; además se dan a conocer "textos fundamentales" que soportan no sólo la exposición, sino también el aprendizaje de los autores y períodos caracterizados. Igualmente, la obra contiene tanto cuadros sinópticos como mapas conceptuales que dan una sólida posibilidad, tanto a la enseñanza como al aprendizaje de la disciplina filosófica.

En el presente volumen la exposición abarca desde la "Génesis, naturaleza y desarrollo de la filosofía antigua" hasta los planteamientos discutidos en el ocaso de las instituciones alejandrinas y de la ciencia en el mundo antiguo, en el período de Galeno.

ISBN: 958-692-865-9



SAN PABLO

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
Educadora de educadores